13 II. 8.

662'

ξ

33

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER
MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER
DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

IV. BAND. II. ABTHEIL.

MIT EINEM KUPFER.

JENA UND LEIPZIG,
BEI FRIEDRICH FROMMANN,
1802.

Coburger Landes-Bücherei

O.

Oberhaupt

im Reiche der Zwecke, ſ. Reich der Zwecke.

Oberſtes

Gut, ſ. Gut, 4. a.

Object,

ſ. Gegenſtand.

Objectiv,

objectivum, *objectif*. Bei jeder Erkenntniſs kann man unterſcheiden das Subject, welches erkennet, und das Object oder den Gegenſtand, welcher erkannt wird. Wenn ich einen Stern am Himmel ſehe, ſo iſt dieſer Stern das Object, das ich ſehe, ich ſelbſt bin aber das Subject, welches den Stern ſieht. Daher heiſst nun das bei einer Erkenntniſs objectiv, was im Gegenſtande oder dem Object liegt, was aber im Subject liegt, oder in dem Erkennenden, heiſst ſubjectiv. Daſs ein Stern am Himmel ſteht, den ich ſehe, iſt objectiv, denn es liegt nicht an mir; daſs ich ihn aber ſehe, daſs ich ihn undeutlich

ſehe, da ihn andre ganz deutlich, und Blinde gar nicht ſehen, das iſt ſubjectiv, denn es liegt in mir und den Sehenden und Blinden. Dieſe Wörter haben nun eine transſcendentale und eine empiriſche Bedeutung. Es kann nehmlich in der Erfahrung etwas objectiv, und doch ſeinem Urſprunge nach ſubjectiv ſeyn. Der Stern am Himmel iſt in der Erfahrung objectiv, allein der Raum, folglich auch die Ausdehnung des Sterns nach den drei Dimenſionen des Raums, iſt dennoch ſeinem Urſprunge nach ſubjectiv. Denn der Raum, folglich auch die Möglichkeit dreier räumlichen Dimenſionen, iſt eine bloſs unſerm ſinnlichen Anſchauungsvermögen anhängende Form, ſ. Expoſition, ſo daſs ohne dieſe ſubjective Beſchaffenheit den anſchauenden Weſen nichts Räumliches, folglich auch nicht die Ausdehnung des Sterns vorhanden ſeyn würde. Raum und eben ſo auch Zeit haben alſo keine transſcendentale Objectivität, d. i. ſie ſind an ſich, unabhängig von unſerm Anſchauungsvermögen nicht vorhanden; aber ſie haben Objectivität in Anſehung des empiriſchen Gebrauchs, d. h. ſie ſind für alle Weſen vorhanden, die ein ſolches Anſchauungsvermögen wie wir haben, welches bewirkt, daſs ſie nothwendig alle ſinnlichen Gegenſtände einer gewiſſen Art (die äuſsern) in drei räumlichen Dimenſionen, und alle ſinnlichen Gegenſtände überhaupt in einer Zeitdimenſion anſchauen müſſen. S. auch: An ſich. Raum und Zeit haben alſo transſcendentale Subjectivität, da ſie aber doch für alle Menſchen vorhanden ſind, empiriſche Objectivität. Hätten wir nicht dieſe Formen der Sinnlichkeit, ſo würden wir die Vorſtellungen von Raum und Zeit gar nicht haben, und es würde überhaupt weder Raum noch Zeit ſeyn; da wir alle aber dieſe Formen haben, ſo befinden wir uns alle mit allen Dingen in Zeit, und dem Cörper nach mit allen cörperlichen Dingen, die allein durch dieſe Rau-

mesvorstellung möglich werden, im Raum. S. Idealismus, 2. (C. 64. Schulz Prüfung, II. §. 80. S. 233.)

2. Objectiv heisst also die Erkenntniss desjenigen, was am Gegenstande (nicht im erkennenden Subject) ist (C. 819.). In transscendentaler Bedeutung ist eigentlich alles, was in unsern Sinnen ist, Anschauung im äussern und innern Sinn und Empfindung, und was im Verstande ist, Begriff und Idee, subjectiv, oder etwas in dem, der da anschauet, empfindet und denkt; und wir sind bloss durch die Beschaffenheit unsers Erkenntnissvermögens im Stande, uns vorzustellen, dass es auch noch etwas Objectives geben müsse, das unsern unwillkührlichen, nicht von uns abhängenden, Anschauungen und Empfindungen correspondirt (Schulz Prüfung II. §. 98. S. 285.). Die Wahrnehmungsurtheile haben bloss empirische Subjectivität, die Erfahrungsurtheile hingegen haben empirische Objectivität, s. Erfahrungsurtheil, 2. ff. (Pr. 92.) Die Kategorien sind in transscendentaler Bedeutung subjective Bedingungen des Denkens, d. i. solche, die in der Beschaffenheit des menschlichen Verstandes ihren Grund haben; aber sie haben objective Gültigkeit oder Realität zum empirischen Gebrauche, d. i. sie sind Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniss der Erfahrungsgegenstände, so dass es keinen Erfahrungsgegenstand geben kann, der nicht eine Grösse, Beschaffenheit, Verhältniss, Ursache u. s. w. hätte (C. 123. P. 98.), s. Gültigkeit und Gegenstand. In dieser verschiedenen Bedeutung heisst es auch von der Einheit des Bewusstseyns, sie sei subjectiv, nehmlich in transscendentaler, und objectiv, nehmlich in empirischer Bedeutung, s. Kategorie, 46.

3. In der praktischen Philosophie wird das Wort objectiv eben so gebraucht. Jede moralische That ist objectiv (praktisch) nothwendig,

heisst, es ist nicht möglich, dass sie nicht geschehe, unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjective (im Subject liegende Triebe, Neigungen u. s. w.) Bewegursachen völlige Gewalt hätte (G. 50 *)), s. Imperativ, S. 463. b. Jedes vernünftige Wesen soll sie thun, als von seiner eigenen Vernunft geboten (P. 35.) Sie würde für Jemanden auch subjectiv nothwendig seyn, wenn eine bloss in diesem Subject liegende Bewegursache machte, dass die Handlung für dasselbe Bedürfniss wäre, s. Bedürfniss. Objectiv heisst im Praktischen, was in der Vorstellung der reinen Vernunft liegt (P. 140.). Das gilt aber für jedes Wesen, was Vernunft hat; was aber diese Allgemeingültigkeit hat, ist eben darum auch praktisch nothwendig, d. i. das Gegentheil ist nach allgemeinen Gesetzen der Vernunft nicht möglich. Folglich wäre subjectiv nothwendig, in praktischer Bedeutung, ein sich widersprechender Begriff. Subjectiv heisst im Praktischen, was in der Vorstellung der durch oder doch wider empirische Bewegursachen bestimmten Vernunft liegt, s. Achtung, 3. und Anreize. Dies kann nun niemals moralisch-praktisch nothwendig seyn, denn das Moralisch-Praktisch-Nothwendige kann nur in der reinen Vernunft liegen. Alles Moralische ist also praktisch-objectiv; alles Sinnliche ist praktisch-subjectiv. Jenes ist für den Willen bestimmend, wenn es auch nicht gerade Menschen, sondern nur vernünftige Wesen giebt, die einen Willen haben; dieses ist nur für Wesen mit solchen Bedürfnissen, als wir Menschen haben, für das Begehren und den Willen bestimmend.

4. Es giebt gewisse Begriffe, die in theoretischer Rücksicht keine objective Realität haben, aber wohl in praktischer Rücksicht. Das heisst, zur Erkenntniss der Gegenstände, die durch diese Begriffe gedacht werden, können sie

nicht dienen; weil ihnen die Anschauung fehlt, die einem jeden Begriff erst die Gültigkeit giebt, daſs er als ein solcher angenommen werden kann, durch den etwas Wirkliches und kein bloſses Hirngespinnst gedacht wird. Aber sie haben objective Realität in praktischer Rücksicht, d. i. jedes vernünftig-sinnliche Wesen soll so handeln, daſs bei diesem Handeln entweder aller Zweck aus den Augen gesetzt werden muſs, welches für vernünftige Wesen unmöglich ist; oder daſs die Zwecke der handelnden Wesen ohne die reale Möglichkeit jener Begriffe, d. h. ohne die Wirklichkeit der durch sie vorgestellten Gegenstände, unmöglich seyn würden, in welchem Fall sie aber nicht Zwecke der vernünftigen sinnlichen Wesen seyn könnten, (P. 4.), s. Freiheit, 27. ff. Diese Begriffe (die auch subjectiv nothwendig oder Bedürfnisse der sinnlich-bedingten Vernunft sind) sind z. B. die der Freiheit (P. 85.), des höchsten Guts (P. 207.), Gottes, der Unsterblichkeit, einer übersinnlichen Natur (s. Gut, höchstes, 8. c.) und der Kategorien in Anwendung auf das Uebersinnliche (s. Kategorie, 65. Gewissen, 7. und Glaubenssache, 11., auch Pflicht, 3.*)).

Kant Crit. d. rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abschn. §. 8. S. 64. — II. Th. I. Abth. I. B. II. H. I. Ab. §. 13. S. 122. — Methodenl. I. Hauptst. IV. Absch. S. 819.

Dess. Prolegom. §. 25. S. 92.

Dess. Crit. d. prakt. Vern. Vorr. S. 4. — §. 1. S. 35. — I. Th. I. B. I. H. S. 85. — III. H. S. 140. — II. B. II. H. S. 207.

Occasionalismus

der Erzeugung (*occasionalismus*, *occasionalisme*), s. Erzeugung, Evolutionstheorie,

3. f. Dasjenige teleologische Princip der Erzeugung organischer Wesen, nach welchem die oberste Weltursache ihrer Idee gemäss, bei Gelegenheit einer jeden Begattung, der in derselben sich mischenden Materie unmittelbar die organische Bildung giebt (U. 375. M. II, 906.). Der Occasionalismus behauptet, dass die Begattung nur die Gelegenheit (*occasio*) zur Erzeugung organischer Wesen sei, dass es aber eigentlich die oberste Weltursache sei, welche die Erzeugung bewirke, indem sie den, bei der Zeugung sich mischenden, Materien jedesmal unmittelbar selbst diejenige organische Bildung gebe, welche der Idee angemessen sei, die sich die oberste Weltursache von dem organischen Wesen, welches erzeugt werden soll, mache. Wenn man dieses System annimmt, so geht alle Natur gänzlich verloren; denn die oberste Weltursache ist ja keine Natururſache, und seine Wirkung ist intelligibel, oder eine Schöpfung, die also nichts erklärt. Wer folglich dieses System behauptet, der hauet den Knoten durch, und benimmt sich die Möglichkeit, seine Vernunft dazu zu gebrauchen, über die Möglichkeit einer solchen Art Producte zu urtheilen. Man kann daher voraussetzen, dass Niemand dieses System annehmen werde, dem es irgend um Philosophie zu thun ist.

2. Eine andere Bedeutung des Worts Occasionalismus findet man im Art. Harmonie, 4., von dem der vorhererklärte eigentlich nur eine Art, nehmlich der Occasionalismus in der Erzeugung der organischen Wesen, ist.

Offenbarung,

göttliche, übernatürliche, unmittelbare (*revelatio divina, supernaturalis, immediata, revelation divine, surnaturelle, immediate*).

Die übernatürliche Offenbarung ist das Wunder, wodurch die Geschichte, welche die Erzählung der Wunder des Ursprungs einer Religion beglaubigen soll, entstanden ist. Man nennt aber auch die Geschichte selbst, welche den Ursprung einer durch Wunder beglaubigten Religion, das Leben des Stifters derselben, seine Lehren und Thaten, seine Vorschriften und Anordnungen, erzählt, die Offenbarung. So nennen wir z. B. das Wunder (der Eingebung), wodurch die Urkunde (Bibel) entstanden ist, auf der die Beglaubigung der christlichen Lehre beruht, Offenbarung. Aber wir nennen auch diese historischen Nachrichten (von dem, was Gott von uns fordert, für uns thut und gethan hat, und wie er seinen Willen bestätigt hat) selbst die Offenbarung (R. 117.).

2. Die Offenbarung ist also das Wunder, durch welches uns gewisse Glaubenssätze der Religion überliefert wurden. Diese Glaubenssätze soll die geoffenbarte Religion als nothwendig vortragen, sie sollen nicht als solche durch die Vernunft erkannt werden können, gleichwohl aber doch allen Menschen auf alle künftige Zeiten mitgetheilt werden (R. 247.).

3. Die unmittelbare Offenbarung kann aber niemals beweisen, dass das, was sie lehrt, wirklich von Gott sei; sondern es muss durch die Vernunft untersucht werden, ob das, was sie lehrt, von Gott herrühren, oder doch sein Wille seyn, könne oder gar müsse (S. III. 295.) Das, was Gottes Wille seyn muss, sind unsre Pflichten, kann durch die Vernunft als göttliches Gebot erkannt werden, und ist, nebst einigen Lehren, welche bei unsern Pflichten als nothwendig vorausgesetzt werden, die eigentliche Religion (Inbegriff unserer Verbindlichkeiten in Beziehung auf Gott); das, was göttliche Offenbarung

seyn kann, ist der Inbegriff gewisser Lehren und zufälliger (statutarischer) Vorschriften, und ist nicht sowohl Religion, als vielmehr Theologie (Lehre von Gott). Darum kann es auch verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung, d. i. verschiedene Formen der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen, geben. Das Christenthum ist, so viel wir wissen, unter allen diesen Formen die schicklichste. S. Kirchenglaube, 13. (F. 45.).

4. Wenn nun der Theolog darauf dringt, dass der Glaube an jenes sinnliche Vehikel (gewisse Lehren und zufällige Vorschriften) der Religion, welches, für diese oder jene Person, für dieses oder jenes Zeitalter, zuträglich seyn kann, nothwendig zur Religion gehöre: so kann der Philosoph diese Vermengung dessen, was die Offenbarung über die eigentliche Religion wahres enthält, als etwas Zufälligen, mit der Religion selbst, als dem Wesentlichen und Nothwendigen, nicht zulassen (F. 47.). S. Kirchenglaube, besonders 14. ff.

Kant. Relig. II. St. Allg. Anm. S. 117. IV. St. II. Abschn. S. 247.

Dess. Was heisst sich im Denk. orientiren. Berl. Mon. Oct. 1786. S. 321.

Dess. Streit der Facult. I. Abschn. Anh. I. S. 45. — S. 47.

Offenherzigkeit

(*animus ingenuae indolis*, *ingénuité*,) die Naturanlage dazu, die ganze Wahrheit, die man weiss, zu sagen (R. 295. *)). K. räumt ein, wiewohl er es sehr bedauert, dass sie in der menschlichen Natur nicht angetroffen werde. Sie

mufs aber nicht mit der Pflicht der Aufrichtigkeit verwechſelt werden, welche darin beſteht, daſs der Menſch alles, was er ſagt, mit Wahrhaftigkeit ſage, ſ. Gewiſſen, 17. (R. 295.).

Ohngefähr,

blindes, (αὐτοματον, *caſus*, *hazard*). Die Unabhängigkeit des Zuſtandes von der Nothwendigkeit durch Urſachen, nach Geſetzen der Cauſalität, als einer Wirkung. Der Zuſtand eines jeden Dinges in der Natur iſt nothwendig, denn er iſt in andern vorhergehenden Zuſtänden nach empiriſchen Geſetzen der Cauſalität (Urſache und Wirkung) gegründet, ſo daſs er aus jenen vorhergehenden in der Wahrnehmung gegebenen Zuſtänden erfolgen muſste, ſ. Analogie der Urſache und Wirkung und Nothwendigkeit. Es iſt hier nicht von einem bloſs formalen und logiſchen Grunde die Rede, welcher eine Erkenntniſs iſt, aus der eine andere Erkenntniſs erkannt wird; dies heiſst der Erkenntniſsgrund, und eine jede Erkenntniſs muſs allerdings auch einen ſolchen Erkenntniſsgrund haben. So iſt mein Erkenntniſsgrund davon, daſs das Oel durch Hülfe eines Dochtes die Flamme ernährt, die Erfahrung; denn ich habe es ſehr oft wahrgenommen (C. 279.).

2. Es iſt aber hier eigentlich die Rede von dem materialen Grunde, d. i. von Gegenſtänden und Handlungen, durch die der Zuſtand einer Erſcheinung oder eines Naturdinges nothwendig in einen andern übergehen muſs, ſo daſs der letztere die Wirkung oder die nothwendige Folge der Cauſalität jener Gegenſtände oder Handlungen iſt, welche daher die Urſache heiſsen. Es iſt nehmlich ein Geſetz, (welches der Grundſatz der Cauſalität heiſst), ohne welches keine Er-

fahrung möglich wäre, dass alles, was geschieht, durch seine Ursache in der Erscheinung *a priori* bestimmt ist, s. Analogie der Ursache und Wirkung. Daher giebt es keine Veränderungen in der Natur, die nicht Wirkungen wären, und als solche nicht aus gegebenen Ursachen nothwendig erfolgen müssten, folglich ist jeder Zustand (Inbegriff der durch Veränderung entstandenen Accidenzen) eines Dinges in der Natur nothwendig bestimmt. Dies ist ein Gesetz unsers Erkenntnissvermögens, und da die ganze Natur nichts anders, als ein nach diesen Gesetzen Verknüpftes sinnlicher Eindrücke ist: so kann in der ganzen Natur uns nie etwas vorkommen, was nicht, in Ansehung seines Zustandes, durch etwas diesem Zustande Vorhergehendes, welches eben die Ursache heisst, nothwendig bestimmt wäre (C. 280.).

3. Diese Wirkungen sind aber stets Accidenzen, denn die Substanzen entstehen und vergehen nicht, sondern werden bloss durch das Entstehen und Vergehen ihrer Accidenzen oder ihres Zustandes verändert; also sind es nur die Verhältnisse oder Zustände (d. i. der Inbegriff der Accidenzen) der Dinge, nicht die Dinge selbst, welche durch ihre Natursachen nothwendig bestimmt sind, s. Fatum, 3. ff. und Analogie der Substanzialität (C. 232.).

4. Daher ist nun der Satz: nichts geschieht (in der Natur) durch ein blindes Ohngefähr (*in mundo non datur casus*), ein Naturgesetz *a priori*; alles, was geschieht, ist nehmlich durch seine Ursache bestimmt, die zugleich der Erkenntnissgrund der Möglichkeit des Geschehens ist. Dies ist ein eben solches Gesetz, wie das im Art. Fatum, 7. Dieser Grundsatz ist ebenfalls, wie jenes (Fatum, 8.), dynamisch, d. i. er betrifft bloss das Daseyn der Erscheinungen, nicht die

Anſchauung derſelben. Er iſt aber, wie wir eben geſehen haben, eine Folge von dem Grundſatze der Cauſalität, der zu den Analogien der Erfahrung gehört, ſ. Analogie der Erfahrung (C. 281.).

5. Dieſer Satz gehört demnach zu den Kategorien der Relation, und zwar zu derjenigen, welche die Cauſalität heiſst. Er iſt ein Geſetz, welches in der Verknüpfung der geſammten Erfahrung nichts zuläſst, was dem Verſtande und dem ununterbrochenen Zuſammenhange aller Erſcheinungen, d. i. der Einheit der Begriffe des Verſtandes, Abbruch oder Eintrag thun könnte. Denn ohne dieſes Geſetz gäbe es Veränderungen ohne Urſachen, die ſie bewirkten, ſie wären alſo mit den übrigen Naturgegenſtänden und Veränderungen in keinem Zuſammenhange, ſondern ganz iſolirt, und folglich wäre von ihnen gar keine Erfahrungserkenntniſs möglich. Der Verſtand mit ſeinen Geſetzen iſt es nehmlich allein, in dem die Einheit der Erfahrung, worin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müſſen, möglich wird (C. 282.).

6. Man kann von dem blinden Ohngefähr noch den blinden Zufall unterſcheiden, welcher das Gegentheil von der blinden Nothwendigkeit iſt, und alſo zur Modalität und nicht zur Relation gehört. Er beſteht in der Unabhängigkeit des Daſeyns des Zufälligen von allem Grunde, oder daſs etwas, deſſen Gegentheil möglich iſt, ohne allen Grund, warum daſſelbe und nicht ſein Gegentheil exiſtirt, vorhanden iſt. So wie aber alle Nothwendigkeit durch das Geſetz der Cauſalität bedingt iſt, ſo iſt es auch aller Zufall, und es giebt ſo wenig einen blinden Zufall in der Natur (*in mundo non datur mere contingens*) als eine blinde Nothwendigkeit. Alles, was in der Natur geſchieht, iſt zufällig, d. h.

ſein Gegentheil iſt möglich, aber doch nur bedingt (hypothetiſch), d. i. unter Vorausſetzung einer Urſache, durch die dieſer Zuſtand in das Gegentheil deſſelben verändert wird; und alles, was in der Natur geſchieht, iſt nothwendig, d. h. ſein Gegentheil iſt nicht möglich, aber wieder nur bedingt (hypothetiſch), d. i. unter Vorausſetzung einer Urſache, durch welche dieſer Zuſtand und nicht ſein Gegentheil vorhanden ſeyn muſs. Beides beruhet alſo darauf, daſs es kein blindes Ohngefähr giebt, ſondern alles durch Natururſachen bedingt iſt.

Kant. Crit. d. rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II B. II. H. III. Abſchn. S. 323. — S. 279. f.

Ontologie,

ſ. Transſcendentalphiloſophie.

Ontologiſcher Beweis

für das Daſeyn Gottes, ſ. Gott, 31. ff.

Ontotheologie,

ſ. Theologie.

Oppoſition,

Entgegenſetzung (*oppoſitio*, *oppoſition*). Die Aufſtellung zweier Sätze, wovon der eine dasjenige aufhebt, was durch den andern geſetzt wird. So iſt die Aufſtellung der beiden Sätze: die Welt iſt endlich, und, die Welt iſt unendlich, eine Entgegenſetzung, denn durch den erſtern wird die Endlichkeit der Welt behauptet, durch

den letztern aber aufgehoben. Endlich und unendlich ſind nehmlich einander entgegengeſetzt, d. i. das letztere (unendlich) hebt dasjenige auf, was durch das erſtere (endlich) geſetzt wird. Aber auch die Aufſtellung der beiden Sätze: die Welt iſt unendlich, und, die Welt iſt nicht unendlich, iſt eine Entgegenſetzung, denn die Verneinung im letztern hebt die Behauptung im erſtern auf (C. 530. f. S. II, 62.).

2. Dieſe beiden Entgegenſetzungen ſind indeſſen ſehr verſchieden. Die letztere kann man eine Analytiſche Oppoſition, (*oppoſitio analytica, oppoſition analytique*,) nennen. Analytiſche oder logiſche Oppoſition iſt, wenn die Entgegenſetzung bloſs in der logiſchen Form der Urtheile liegt. Wenn zwei Urtheile gleichen Inhalt haben, alſo Subject und Prädicat in beiden die nehmlichen ſind, und nur die Qualität (die Bejahung und Verneinung) in beiden verſchieden iſt. Solcher analytiſchen Oppoſitionen giebt es drei: die contradictoriſche, conträre und ſubconträre (L. 181.). In engerer Bedeutung nennt K. bloſs die contradictoriſche die analytiſche oder logiſche Oppoſition. Contradictoriſche Oppoſition oder Entgegenſetzung des Widerſpruchs (*oppoſitio contradictoria, oppoſition contradictoire*). Sie beſteht in der Entgegenſetzung zweier einander contradictoriſch entgegengeſetzten oder widerſprechenden Urtheile. So iſt die Oppoſition in dem disjunctiven Urtheile: ein Cörper iſt entweder wohlriechend, oder er iſt nicht wohlriechend, eine contradictoriſche Oppoſition; denn es enthält zwei contradictoriſch entgegengeſetzte Urtheile, d. i. ſolche, da das eine das andre ſo aufhebt, daſs kein drittes möglich iſt, und alſo eins von beiden Urtheilen durchaus wahr ſeyn muſs. Ein Cörper muſs durchaus entweder wohlriechend oder nicht wohlriechend ſeyn, denn ge-

ſetzt er rieche gar nicht, ſo iſt er nicht wohlriechend, und alſo gilt von ihm das letztere Urtheil. Dies iſt ein logiſcher Grundſatz, welcher der Satz des ausſchlieſsenden dritten (*principium excluſi medii inter duo contradictoria*) heiſst. Auf dieſen Satz, welcher behauptet, daſs jedes Prädicat einem Subject entweder zukomme oder nicht, gründet ſich die logiſche Nothwendigkeit eines Erkenntniſſes, daſs nehmlich nothwendig ſo oder anders geurtheilt werden müſſe, d. i. daſs das Gegentheil falſch ſei (L. 75.). Sagt man demnach: die Welt iſt dem Raume nach entweder unendlich oder nicht unendlich (*non eſt infinitus*), ſo muſs, wenn der erſtere Satz: die Welt iſt unendlich, falſch iſt, der letztere Satz in dieſem disjunctiven Urtheile nothwendig wahr ſeyn, weil er das contradictoriſche Gegentheil des erſtern iſt: die Welt muſs nicht unendlich ſeyn. Geſetzt nehmlich, die Welt wäre der Quantität (Gröſse) nach etwas ganz Unbeſtimmtes, und weder der Begriff des unendlichen noch der des endlichen auf die Welt anwendbar, ſo wäre es doch wahr, daſs die Welt nicht unendlich wäre. Denn dadurch, daſs eine unendliche Welt verneint wird, wird nicht eine endliche behauptet, ſondern bloſs eine unendliche aufgehoben (C. 531.). Die contradictoriſchen Urtheile nennt man widerſprechende Sätze (L. 182.).

3. Conträre Oppoſition oder Entgegenſetzung des Widerſtreits (*oppoſitio contraria, oppoſition contraire*). Sie beſteht in der Entgegenſetzung zweier conträren oder einander widerſtreitenden Urtheile. Urtheile ſind aber einander conträr oder widerſtreiten einander, wenn ſie beide allgemeine Sätze ſind, bei den nehmlichen Subjecten und Prädicaten, nur daſs der eine bejahet und der andere verneint. So iſt die Oppoſition in den beiden Urtheilen, alle Cörper ſind vergänglich, und, kein Cörper iſt vergäng-

lich, eine conträre Oppoſition. Von ſolchen Urtheilen ſagt das eine mehr aus, als das andere; denn der erſte Satz behauptet, alle Cörper ſind vergänglich, ſollte nun der andere Satz eben ſo viel ausſagen, ſo müſste er den erſten bloſs aufheben, und ſagen: nicht alle Cörper ſind vergänglich, d. i. einige Cörper ſind nicht vergänglich. Aber der conträre Satz hebt nicht bloſs das alle auf, ſondern geht weiter, und behauptet: kein, gar kein Cörper iſt vergänglich, d. i. von allen Cörpern muſs man die Vergänglichkeit verneinen. In dieſem Ueberflüſsigen nun, daſs er auſser der Verneinung des andern Satzes noch mehr ausſagt, kann nun eine Falſchheit liegen. Folglich können zwar nicht beide Sätze wahr ſeyn, aber ſie können beide falſch ſeyn. Es kann falſch ſeyn, daſs alle Cörper vergänglich ſind, es kann aber auch falſch ſeyn, daſs kein Cörper vergänglich iſt, indem vielleicht einige vergänglich ſind, andere nicht. In Anſehung dieſer Urtheile gilt daher nur der Schluſs von der Wahrheit des einen auf die Falſchheit des andern; aber nicht von der Falſchheit des einen auf die Wahrheit des andern. (S. 183.). Dies iſt eine analytiſche oder logiſche Oppoſition.

4. Dialektiſche Oppoſition, Entgegenſtellung (*oppoſitio dialectica*, *oppoſition dialectique*). Sie iſt eine Entgegenſtellung ſolcher Urtheile, wo die Entgegenſetzung in dem Inhalt der Urtheile liegt, oder in der logiſchen Materie derſelben. So iſt in dem disjunctiven Urtheile: ein jeder Cörper riecht entweder gut, oder er riecht nicht gut, eine dialektiſche Oppoſition; denn beide Urtheile: ein jeder Cörper iſt gut riechend, und, ein jeder Cörper iſt nicht-gut riechend, bejahen, aber die Entgegenſetzung iſt in den beiden Prädicaten: gut riechen, nicht-gut riechen. Hier hebt ſich nicht nur gut und nicht gut einander auf, aber riechend iſt in beiden Prädica-

ten, und da kann es möglich ſeyn, daſs ein Cörper gar nicht riecht, dann riecht er weder gut, noch nicht gut, ſondern er riecht gar nicht. In der dialektiſchen Oppoſition können alſo beide Urtheile falſch ſeyn. (C. 531. M. I. 610.)

Dieſe Oppoſition gebrauchte ſchon ein groſser Mann der alten Zeit, um die Dogmatiker irre zu machen, welche die Natur dieſer Sätze nicht gehörig kannten. Dies war Zeno, ein ſcharfſinniger Dialektiker aus Elea in Italien, gebohren in der 71. Olympiade, ein Schüler des groſsen Parmenides. Plato beſchuldigte aber den Zeno, wegen ſeines Gebrauchs der dialektiſchen Oppoſition, einer muthwilligen Sophiſterei. Allein Zeno drang in die feinſten Spitzfindigkeiten der Metaphyſik ein, und ſetzte, wie Plato meinte, bloſs dadurch in Verlegenheit, daſs er einerlei Satz durch ſcheinbare Argumente zu beweiſen, und bald darauf durch andere eben ſo ſtarke wieder umzuſtürzen ſuchte. Er behauptete: Gott (vermuthlich war es bei ihm nichts als die Welt) ſei weder endlich noch unendlich. Denn das Unendliche habe weder Mitte, noch Anfang, noch Ende, noch Theile, und ſei folglich ein Unding; was aber ſei, könne nicht wie ein Unding ſeyn; das Wirkliche aber begrenze ſich durch einander, wenn es mehrere wären; wäre es aber nur eins, ſo ſei es durch nichts begrenzt, folglich müſsten es mehrere Götter (Welten) geben, wovon er das Gegentheil vorher bewieſen hatte, oder einen Gott (eine Welt), welches nicht möglich ſei. So behauptete er ferner: Gott ſei weder in Bewegung, noch in Ruhe. Das Unbewegliche ſei ein Unding; denn kein anderes könne zu ihm, und daſſelbe komme zu nichts anderm. Solle ſich aber etwas bewegen, ſo müſſe es mehr als Eins geben, denn das Eine müſſe ſich nach dem Andern hinbewegen. Zur Bewegung gehörten wenigſtens zwei, oder mehr Dinge als eins. So bewies er, daſs Gott kei-

nem andern Dinge weder ähnlich, noch unähnlich ſei (*Ariſtotelis lib. de Xen. Zen. et Gorgia. Κεφ. γ.*). Es ſchien nun denen, die den Zeno beurtheilen wollten, er habe zwei einander widerſprechende Sätze ableugnen wollen, welches (nach 3.) ungereimt wäre. Plutarch ſagt z. B. von ihm, er habe durch ſeine einander widerſprechenden Behauptungen (δ. εναντιολογιας) alles zweifelhaft gemacht (Stäudlin Geſch. des Skepticism B. 1. S. 216. *)). Kant aber findet nicht, daſs ihm dieſes mit Recht zur Laſt gelegt werden könne. Daſs die Welt, wenn er nehmlich ſich das Univerſum unter Gott dachte, weder endlich, noch unendlich ſei, iſt ganz richtig, ſ. Antinomie, 3. A. a. u. 4. A. a. Es iſt ferner richtig, daſs das Univerſum weder in Ruhe (in ſeinem Orte beharrlich gegenwärtig) ſei, noch ſich bewege (ſeinen Ort verändere; denn alle Oerter ſind nur im Univerſum, folglich kann das Univerſum an keinem Orte ſeyn, und ſich daher weder bewegen noch in Ruhe ſeyn. Wenn das Weltall alles, was exiſtirt, in ſich faſst, ſo iſt es auch in dieſer Rückſicht keinem andern Dinge weder ähnlich noch unähnlich. Denn es giebt auſser dem Weltall kein anderes Ding, mit dem es könnte verglichen werden, ſo daſs es ihm ähnlich oder unähnlich ſeyn könnte. Die Entgegenſetzung liegt bei dieſen Sätzen immer in den Prädicaten, denn die Sätze ſind immer beide allgemein verneinend: die Welt iſt nicht endlich, und ſie iſt nicht unendlich, welche Zeno immer beide für falſch erklärt. Die Falſchheit ſolcher Urtheile beruhet nehmlich darauf, daſs ſie eine unſtatthafte Bedingung vorausſetzen, z. B. daſs das Weltall an einem Ort ſei, oder es auſser ihm ein anderes Ding gebe, mit dem das Weltall verglichen werden könne. Nun iſt das falſch; wenn alſo eine ſolche Bedingung wegfällt, unter welcher allein jeder dieſer einander widerſtreitenden Sätze gelten kann, ſo fallen auch die Sätze ſelbſt alle beide weg (C. 530. f. M. I, 609.).

Sagt man demnach: die Welt ift dem Raume nach entweder unendlich, oder endlich (nichtunendlich), fo können beide Sätze falfch feyn. Beide Sätze find fich nehmlich einander nicht contradictorifch, fondern dialektifch entgegengefetzt, und der entgegengefetzte Satz hebt den andern nicht auf, fondern die Entgegenftellung liegt in den Prädicaten.

Jene widerftreitenden Sätze heifsen eigentlich fo: die Welt ift entweder ein unendliches, oder nicht unendliches Ganze. Beides ift falfch, wenn die Vorausfetzung, dafs die Welt kein Ganzes fei, falfch ift. Dies ift aber wirklich der Fall, weil fie gar nicht als ein vollendetes Ganze exiftirt, fondern nur fo zu exiftiren fcheint, welcher Schein weil er nicht wegzufchaffen ift, fondern zur Natur unfers Erkenntnifsvermögens gehört, transfcendental ift. Denn die Sinnenwelt exiftirt nur in unfern Anfchauungen und in unferm Verftande, und bleibt nicht etwa, wenn auch der endliche oder unendliche Rückgang in der Reihe der Erfcheinungen aufgehoben wird, fie ift alfo nur in diefen Erfcheinungen und folglich nur fo weit vorhanden, als menfchliche Anfchauungen jedesmal reichen. Aber hier ift auch nicht ihr Ende, fondern, wird die Anfchauung irgend einmal wodurch erweitert, fo erweitert fich die Gröfse der Welt, die nichts anders als ein Inbegriff finnlicher und nach Verftandesgefetzen verknüpfter Eindrücke ift. Sie ift daher weder als endlich, noch als unendlich gegeben, fondern geht in unbeftimmte Weite nach allen Gegenden des Raums, und ift nur im empirifchen Regreffus (Rückgang in der Erfahrung) der Reihe der Erfcheinungen und aufser derfelben für fich gar nicht anzutreffen. Diefe Reihe der Erfcheinungen ift jederzeit bedingt, z. B. jeder Raum fetzt einen andern voraus, der ihn begrenzt. Alfo ift diefe Reihe niemals ganz gegeben, und die Welt ift alfo

kein unbedingtes Ganzes. Folglich exiſtirt ſie auch nicht als ein Ganzes, weder mit unendlicher, noch endlicher Gröſse (C. 531. ff. M. I, 611. 612.).

Die abſolute Totalität oder Vollſtändigkeit der Gröſse in der Erſcheinung, oder die unbedingte Vollſtändigkeit der Erſcheinungen unter dem Namen der Welt, iſt eine kosmologiſche Idee (ſ. Kosmologiſch und Natur) und zwar nach der Ordnung der Kategorien die erſte. Was nun jetzt von ihr geſagt worden iſt, das gilt auch von allen übrigen. Es giebt nehmlich noch drei ſolche kosmologiſche Ideen: die abſolute Totalität der Theile in einer gegebenen Erſcheinung, die abſolute Totalität der über einander geordneten Urſachen, und die abſolute Totalität der Abhängigkeit des Daſeyns des Veränderlichen. In den Erſcheinungen iſt die Reihe der Bedingungen, der Theile, der Urſachen, des Zufälligen, nur in der Verknüpfung der vorhergehenden Bedingungen, auf die ich zurückgehe, in der Erſcheinung, nicht aber an ſich, als in einem eigenen Dinge anzutreffen, welches vorhanden ſei, wenn ich dieſen Rückſchritt von Bedingung zu Bedingung in der Erſcheinung auch nicht thue. Daher werde ich ſagen müſſen: die Menge der Theile in einer gegebenen Erſcheinung iſt an ſich weder endlich noch unendlich. Denn Erſcheinung iſt ja nichts an ſich ſelbſt exiſtirendes, und die Theile werden ja erſt dadurch gegeben, daſs man in der Zerlegung der Syntheſis oder Verknüpfung von der Theilung des Ganzen zur Theilung der Theile, und von dieſer zur Theilung der dadurch aufs neue gegebenen Theile, und ſo immer weiter in der Theilung fortgeht. Dieſer Fortgang in der Theilung aber iſt niemals vollendet, und alſo weder als endlich, noch als unendlich gegeben. Eben das gilt von der Reihe der über einander geordneten Urſachen. Man geht

auch hier von Bedingung zu Bedingung oder einer Urfache zur andern fort, als könnte man einmal eine unbedingt nothwendige Urfache erreichen. Allein diefe Reihe von Urfachen kann ihrer Vollftändigkeit nach niemals weder als endlich, noch als unendlich angefehen werden, weil fie als Reihe einander untergeordneter Vorftellungen nur im Fortgange von einer Bedingung des Dafeyns zur andern befteht. Vor diefem Auffteigen von Urfache zu Urfache aber kann diefe Reihe gar nicht exiftiren, weil fie aufser unfern Vorftellungen, als eine Reihe von Dingen an fich gar nicht vorhanden ift. (C. 533. M. I. 613.).

Dies ift die Art, wie die Antinomie der reinen Vernunft (f. Antinomie) bei ihren kosmologifchen Ideen gehoben wird. Man kann aber auch umgekehrt aus diefer Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatifchen, aber doch kritifchen und doctrinalen Nutzen ziehen. Man kann nehmlich die transfcendentale Idealität der Erfcheinungen dadurch indirect beweifen, wenn Jemand etwa an dem directen Beweife (f. Expofition, 4. ff. und Idealismus, 2.) nicht genug hätte. Der Beweis beftehet in folgendem hypothetifchen Schlufs, deffen Confequens ein disjunctives Urtheil ift, und den man ein Dilemma nennt:

Oberfatz: Antecedens: Wenn die Welt (der Inbegriff aller Erfcheinungen) ein an fich exiftirendes Ganzes ift: (disjunctives Confequens) fo ift fie entweder endlich, oder unendlich;

Unterfatz: Nun ift fie weder endlich, noch unendlich (f. Antinomie, 5. A. a.);

Schlufsfatz: Alfo ift es falfch, dafs die Welt ein an fich exiftirendes Ganzes fei.

Der Unterfatz eines folchen Dilemma bejahet, dafs das Confequens, alle Glieder hindurch (deren es hier zwei giebt: die Welt ift endlich, die Welt ift unendlich), falfch fei, und der Schlufsfatz bejahet, dafs das Antecedens falfch fei; denn von der Falfchheit des Confequens gilt der Schlufs auf die Falfchheit des Antecedens (L. 203. f.).

Hieraus folgt alfo, dafs Erfcheinungen überhaupt aufser unfern Vorftellungen nichts find. Das ift es aber, was Kant unter der transfcendentalen Idealität der Erfcheinungen verfteht, und was zu beweifen war (C. 534. f. M. I. 614.).

Man fiehet hieraus, dafs die Beweife der vierfachen Antinomie (f. Antinomie, 3.) nicht Blendwerke, fondern gründlich find. Sie beweifen nehmlich unter der Vorausfetzung, dafs Erfcheinungen oder eine Sinnenwelt Dinge an fich felbft wären. Der Widerftreit der daraus gezogenen Sätze:

die Welt ift endlich, und fie ift unendlich;

die Welt befteht aus einfachen Theilen, und es ift nichts einfaches in der Welt;

es giebt in der Welt einen freien Willen, und in der Welt ift alles nothwendig;

zur Welt gehört eine fchlechthin nothwendige Urfache, und es giebt gar kein fchlechthin nothwendiges Wefen;

entdeckt aber, dafs in der Vorausfetzung: dafs die Sinnenwelt ein Ding an fich fei, eine Falfchheit liege, und bringt uns dadurch zur Entdeckung der wahren Befchaffenheit der Gegenftände der Sinne, nehmlich, dafs fie blofs Erfcheinungen,

oder Vorſtellungen unſrer Sinnlichkeit ſind. Die transſcendentale Dialektik thut alſo dadurch nicht der Zweifelſucht (dem Skepticismus), wohl aber der ſkeptiſchen Methode einen Vorſchub, die an dieſem dialektiſchen Verſuch der Aufdeckung des unſerm Erkenntniſsvermögen anklebenden Scheins, durch Aufſtellung jenes Widerſtreits in der Antinomie, ein Beiſpiel ihres groſsen Nutzens aufweiſen kann. Denn, wenn man auf dieſe Weiſe die Beweiſe der Vernunft in ihrer gröſsten Freiheit gegen einander auftreten läſst, ſo liefern ſie zwar zuletzt nicht dasjenige, was man ſuchte, aber dennoch jederzeit etwas Nützliches und zur Berichtigung unſrer Urtheile dienliches (C. 535. M. I. 615.).

Noch mache ich auf die Wichtigkeit des Unterſchiedes zwiſchen unendlichen und negativen Urtheilen aufmerkſam, der durch die Arten der Oppoſition, die jetzt erläutert worden ſind, recht in die Augen fällt. Bei der contradictoriſchen und conträren Oppoſition ſind es das bejahende und verneinende Urtheil, bei denſelben Subjecten, die ſich einander widerſprechen oder widerſtreiten; bei der conträren oder dialektiſchen Oppoſition ſind es aber das bejahende und unendliche Urtheil (ſ. Limitation), welche ſich einander widerſtreiten. In der allgemeinen oder Elementarlogik, wo nicht auf den Inhalt der Urtheile, ſondern auf die Form derſelben geſehen wird, ſind die unendlichen Urtheile den bejahenden gleich, weil bei den erſtern die Verneinung im Prädicat und nicht in der Form liegt, allein dem Inhalt nach ſind ſie verneinend. Nur allgemein bejahende und allgemein verneinende Sätze ſind einander conträr entgegengeſetzt, weil der allgemein verneinende Satz den allgemein bejahenden Satz nicht bloſs aufhebt, ſondern noch etwas Neues ſetzt. Der Satz: alle Menſchen ſind ſterblich, wird von dem: kein Menſch

iſt ſterblich, nicht bloſs aufgehoben, denn das thut ſchon der beſonders verneinende Satz: einige Menſchen ſind nicht ſterblich; ſondern es wird damit auch behauptet, daſs auſser einem oder einigen Menſchen auch alle übrigen ſterblich ſind.

6. Logiſche Oppoſition (*oppoſitio logica, oppoſition logicale*) iſt zwar, in engerer Bedeutung, auch die Oppoſition durch Widerſpruch, wie die analytiſche, allein man thut doch wohl, daſs man den Namen logiſche Oppoſition gebraucht, wenn man die Oppoſition des Widerſpruchs nicht der dialektiſchen, ſondern der realen Oppoſition entgegen ſetzen will. Man hatte, ehe Kant ſeinen Verſuch, den Begriff der negativen Gröſsen in die Weltweisheit einzuführen (Königsberg 1763), ſchrieb, ſein Augenmerk einzig und allein auf die Oppoſition durch den Widerſpruch, oder höchſtens auf die Oppoſitionen, die aus den logiſchen Formen der Urtheile erfolgen, gerichtet. Die logiſche Oppoſition beſtehet nun nach dieſer Bedeutung darin, daſs von demſelben Subject der nehmliche Begriff, der von ihm bejahet wird, auch verneint wird. Die Folge dieſer logiſchen Verknüpfung iſt gar nichts, ein Unding (*nihil negativum, irrepraeſentabile*), ſ. Ding, 4. ß., wie der Satz des Widerſpruchs: keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht, es ausſagt. Ein Cörper in Bewegung iſt ein logiſches Etwas, (*cogitabile*), ein Cörper, der nicht in Bewegung iſt, iſt auch ein logiſches Etwas, d. i. beides läſst ſich denken, es enthält der Begriff keinen Widerſpruch. Allein ein ſich bewegender Cörper, der nicht in Bewegung wäre, iſt gar nichts. Bei der logiſchen Oppoſition *) wird alſo nur auf die-

*) Das Wort Repugnanz, Widerſtreit, das K. damals gebrauchte, paſst beſſer für die Entgegenſetzung in conträren Urtheilen.

jenige Beziehung geſehen, dadurch die Prädicate einander und ihre Folgen durch den Widerſpruch aufheben. Welches von beiden, dem Inhalt nach, wahrhaftig bejahend (Realität) und welches wahrhaftig verneinend (Negation) ſei, darauf hat man hierbey gar nicht acht. Z. E. das finſtere Ding iſt nicht finſter, iſt ein Widerſpruch. Das erſtemal wird finſter von dem Dinge logiſch bejahend prädicirt, das zweitemal logiſch verneinend, obgleich finſter dem Inhalt nach verneinend, oder im metaphyſiſchen Verſtande eine Negation iſt, denn es bedeutet die Verneinung des Lichts. Uebrigens könnte man auch alle Oppoſition der logiſchen Form der Urtheile nach, alſo die contradictoriſche, die conträre und die ſubconträre logiſche Oppoſitionen nennen. Der logiſchen Oppoſition des Widerſpruchs ſetzt aber Kant entgegen (S. II, 62. ff.)

6. die reale Oppoſition, Realoppoſition, Realrepugnanz (*oppoſitio realis*, *oppoſition reale*). Dies iſt eine Entgegenſetzung ohne Widerſpruch. Sie beſtehet nehmlich darin, daſs nicht die Begriffe, ſondern die Dinge oder ihre wirklichen Beſchaffenheiten einander entgegengeſetzt werden. Es hebt hier auch eins dasjenige auf, was durch das andere geſetzt iſt; allein die Folge iſt Etwas (Reales) *). Bewegkraft eines Cörpers nach einer Gegend und eine gleiche Beſtrebung eben deſſelben in entgegengeſetzter Richtung widerſprechen ſich einander nicht, und ſind in dem Cörper zuſammen möglich. Die Folge davon iſt die Ruhe, welche Etwas iſt, nicht nur ein Denkbares (*repraeſenta-*

*) Kant ſagt Denkbares (*cogitabile*). Allein es iſt nicht bloſs ein logiſches Etwas, ſondern auch ein metaphyſiſches Etwas, welches man durch das Wort Real ausdrückt.

bile), denn ihr Begriff enthält keinen Widerſpruch, ſondern auch ein Reales, denn der Begriff hat einen Gegenſtand, der empfunden werden kann. Es iſt dieſes gleichwohl eine wahre Entgegenſetzung. Denn was durch die eine Tendenz (Kraft nach einer gewiſſen Richtung), wenn ſie allein wäre, geſetzt wird, wird durch die andere aufgehoben, und beide Tendenzen gehören doch dem Dinge zuſammen an, und ihre Wirkung, die Ruhe, kann empfunden werden. Dennoch iſt dieſe Wirkung auch Nichts; denn wären beide Tendenzen nicht im Cörper, ſo würde eben daſſelbe, nehmlich Ruhe, ſtatt finden. Allein dies iſt doch ein ganz anderes Nichts, als das beim Widerſpruch. Denn das Widerſpruchsnichts war ein eigentliches Unding, das Nichts aber des realen Widerſtreits iſt eine transſcendentale Verneinung (*nihil privativum*). Jenes iſt ein Nichts, das ſich gar nicht denken läſst (*irrepraeſentabile*), dieſes läſst ſich denken, nehmlich als Mangel eines beſtimmten Gegenſtandes, ſ. Ding, 2. *β*. Die Arithmetiker wenn ſie dieſes Nichts, in Anwendung auf Zahlen, als Mangel aller Zahl betrachten, nennen es Zero oder Null, und bezeichnen es durch o. Dieſe Realrepugnanz (realer Widerſtreit) beruht alſo auf der Beziehung zweier Realitäten A und B in einem und demſelben Dinge. Folglich verneint die eine Realität A nicht, was die andere B bejahet, denn Realitäten verneinen gar nicht, ſondern bejahen ſtets; da aber doch beide, A und B, mit einander im Widerſtreit ſind, ſo heben ſich ihre Wirkungen einander auf, und ſind dieſe einander ganz gleich, ſo erfolgt weder von der einen noch von der andern eine Wirkung, ſondern dieſe iſt dem Zero oder der Null der Arithmetiker gleich. Setzet, Jemand habe die Activſchuld 100 Rthl., oder habe von einem Andern 100 Rthl. zu fordern, ſo iſt dies eine Realität A, denn er hat eine wirkliche Einnahme von 100 Rthl. zu fordern. Es habe

aber eben derselbe auch eine Passivschuld von 100 Rthl. oder sei einem Andern 100 Rthl. schuldig, so ist dies auch eine Realität B, denn er hat eine wirkliche Ausgabe von 100 Rthl. zu machen. Beide Schulden zusammen heben sich einander auf, und die Wirkung davon ist Zero oder Null, d. i. er hat eigentlich Nichts im Vermögen, von diesen 100 Rthl. nichts zu bekommen, aber dann auch nichts wegzugeben, er besitzt davon eigentlich nichts. Man siehet leicht ein, dass dieses Zero ein verhältnissmässiges (relatives) Nichts sei, indem nehmlich nur eine gewisse Folge nicht ist. Bei der Aufhebung durch den Widerspruch aber ist schlechthin (absolut) Nichts, denn wer 100 Rthl. Activschuld und Passivschuld hat, der besitzt nur Nichts in Beziehung auf die Activschuld; wenn man aber 100 Rthl. hat und nicht hat, so hat man nicht Nichts in Beziehung auf etwas, sondern die ganze Vorstellung ist imaginär, es ist an und für sich gar nichts, was man sich vorstellen will. Das eigentliche Unding, das aus dem Widerspruch folgt, ist eigentlich gar keine Vorstellung, sondern nur ein Bestreben, sich etwas logisch Unmögliches zu denken. Demnach kann dieses Unding nicht durch Zero = 0 ausgedrückt werden, denn dieses enthält keinen Widerspruch, sondern nur die Aufhebung eines realen Etwas. Es lässt sich denken, dass eine gewisse Bewegung nicht sei. Die Ruhe ist die Abwesenheit einer gewissen möglichen Empfindung, nehmlich der der Bewegung, also ist sie zwar eine Negation, aber doch auch noch mehr als bloss denkbar, weil sie durch die Abwesenheit der Empfindung realisirt wird. Dass aber ein bewegtes Ding sich nicht bewege, lässt sich gar nicht einmal denken, folglich noch weniger empfinden (S. II, 62. ff.).

Die Mathematiker bedienen sich dieser realen Entgegensetzung bei ihren Grössen, und um solche anzuzeigen, bezeichnen sie die beiden ein-

ander entgegengeſetzten Gröſsen mit dem Zeichen + und —, z. B. die 100 Rthl. Activſchulden mit + 100, und die 100 Rthl. Paſſivſchulden mit — 100, oder auch umgekehrt. Denn da eine jede ſolche Entgegenſetzung gegenſeitig iſt, ſo daſs wenn z. B. die Activſchulden den Paſſivſchulden, die Paſſivſchulden damit zugleich den Activſchulden entgegengeſetzt werden, ſo iſt es einerlei vor welchen + und vor welchen — geſetzt wird, nur daſs dann das eine immer als das Entgegengeſetzte von dem andern betrachtet, in allem übrigen aber nicht weiter, als etwa in der Gröſse, von dem andern unterſchieden iſt. Ein Schiff reiſe z. B. von Portugall aus nach Braſilien, welches von Portugall aus gegen Abend liegt, ſo daſs das Schiff zu dieſer Fahrt Morgenwind nöthig hat. Man bezeichne nun die Längen aller der Wege, die es mit dem Morgenwinde zurücklegt, mit +, und die mit dem Abendwind zurückgelegten mit —. Die Zahlen ſelbſt ſollen Meilen bedeuten, z. B. + 4 heiſsen 4 Meilen nach Abend zu, und — 4 bezeichne 4 Meilen nach Morgen zu. So iſt die Fahrt in 7 Tagen + 12 + 7 — 3 — 5 + 8 = 19 Meilen, die es nach Weſten oder Abend zu gekommen iſt. Diejenigen Gröſsen, vor denen — ſteht, haben dieſes nur als ein Zeichen der Entgegenſetzung, in ſo fern ſie mit ſolchen, die + vor ſich haben, zuſammengenommen werden ſollen. Sollen ſie aber mit ſolchen, vor welchen auch — ſteht, zuſammengenommen werden, ſo findet keine Entgegenſetzung mehr ſtatt, weil dieſe nur zwiſchen + und — ſtatt hat. Nun iſt die Subtraction ein Aufheben, welches geſchieht, wenn entgegengeſetzte Gröſsen zuſammengenommen werden. Folglich kann das —, das auch als Zeichen der Subtraction gebraucht wird (ſ. Conſtruiren, 9. b.), ſo daſs beide Bedeutungen gemeiniglich mit einander verwechſelt werden, hier nicht das Zeichen der Subtraction ſeyn, ſondern + und — zuſammen können nur erſt eine Abziehung oder

Subtraction bezeichnen. Daher — 4 — 5 = — 9 gar keine Subtraction bezeichnet, ſondern eine wirkliche Vermehrung und Zuſammenthuung (Addition) von Gröſsen einerlei Art iſt. Aber + 9 — 5 = 4 bedeutet eine Abziehung (Subtraction). Denn die Zeichen der Entgegenſetzung + und — deuten an, daſs die eine Zahl 5 in der andern 9 ſoviel aufhebe, als ihr gleich iſt, nehmlich 5. Eben ſo bedeutet das Zeichen + für ſich allein eigentlich keine Addition, ſondern nur, wenn die Zahl, vor der es ſteht, in Verbindung mit einer andern Zahl gedacht werden ſoll, vor der auch + ſteht. Soll aber eine Zahl, vor der + ſteht, mit einer, vor der — ſteht, zuſammen genommen werden, ſo kann dieſes nicht anders als vermittelſt der Entgegenſetzung geſchehen, und da bedeutet das Zeichen + ſowohl als das — zugleich eine Subtraction, nehmlich daſs eine Gröſse in der andern ſo viel, als ihr gleich iſt, aufhebe. So fern alſo die Zeichen einerlei ſind, ſo müſſen die bezeichneten Gröſsen ſchlechthin ſummirt (addirt) werden, in ſo fern ſie aber verſchieden ſind, können ſie nur durch eine Entgegenſetzung, d. i. vermittelſt der Subtraction zuſammengenommen werden. Demnach dienen dieſe zwei Zeichen in der Mathematik *) nur, um diejenigen Gröſsen zu unterſcheiden, die einander entgegengeſetzt ſind. Dadurch kann man zweierlei erkennen, erſtlich dieſes Gegenverhältniſs, und zweitens zu welcher Art Gröſsen der Reſt nach der Subtraction gehöre. Hätte man in dem Exempel von der Reiſe nach Braſilien den Weg durch den Oſtwind mit — bezeichnet, ſo wäre daſſelbe herausgekommen, nur hätte der Reſt das Zeichen — gehabt (S. II, 64. ff.).

*) Kant hielt ſie damals noch für eine Gröſsenwiſſenſchaft, ſ. Mathematik.

Wenn nun eine Gröſse mit einer andern nicht anders als durch Entgegenſetzung kann zuſammen genommen werden, ſo heiſst ſie in Anſehung dieſer andern Gröſse, welche dann eine poſitive genannt wird, eine negative Gröſse. Man kann alſo keine Gröſse ſchlechthin negativ nennen, ſondern nur in Beziehung auf eine ihr entgegengeſetzte, ſo daſs man ſagen muſs, daſs + a und — a eins die negative Gröſse des andern ſei. Die Mathematiker nennen zwar gewöhnlich die mit — bezeichneten Gröſsen negative, verſtehen aber immer darunter, daſs ſie die einer andern mit + bezeichneten entgegengeſetzten ſind. Dieſe Entgegenſetzung zweier Gröſsen iſt nun die reale, und nicht bloſs Gröſsen, ſondern auch andre Dinge können auf dieſe Art einander entgegengeſetzt werden. Es ſeien + 8 Capitalien, — 8 Paſſivſchulden, ſo können beide einer und derſelben Perſon zukommen. Indeſſen heben ſie ſich einander auf, und die Folge iſt Zero oder Null. Man kann daher die Paſſivſchulden negative Capitalien, eben ſo aber auch die Capitalien negative Schulden nennen. Das heiſst aber nicht, daſs die Schulden Negationen oder bloſse Verneinungen von Capitalien wären, denn alsdenn hätten ſie ſelber die o zum Zeichen; ſondern daſs die Schulden poſitive Gründe der Verminderung der Capitalien ſeien. Der Ausdruck negative Gröſsen iſt daher eigentlich nicht beſtimmt genug, weil es nicht die Gröſse, ſondern ihr Verhältniſs iſt, was damit bezeichnet werden ſoll. Denn negative Gröſsen würden überhaupt Verneinungen (Negationen) bedeuten, welches aber gar nicht der angegebene mathematiſche Begriff dieſer Gröſsen iſt. Die Realoppoſition giebt erſt dieſen Begriff, und an und für ſich kann es keine ſolche negative Gröſsen geben. Um indeſſen ſogleich in den Ausdrücken zu erkennen zu geben, daſs das eine der entgegengeſetzten nicht das contradictoriſche Gegentheil des andern (und alſo bloſse Negation

= o) iſt: ſo kann man nach der Methode der Mathematiker z. B. das Untergehen ein negatives Aufgehen, das Fallen ein negatives Steigen u. ſ. w. nennen. Es iſt aber klar, daſs man, da alles hier auf das Gegenverhältniſs ankömmt, auch das Aufgehen ein negatives Untergehen u. ſ. w. nennen kann. Allein es iſt am ſchicklichſten, dem, worauf die Abſicht vorzüglich gerichtet iſt, den Namen des Negativen beizulegen. So iſt es z. B. ſchicklicher, Schulden negative Capitalien zu nennen, als umgekehrt. Man kann auch das dem andern entgegengeſetzte die Negative (Sache) von dem andern nennen. Z. E. das Untergehen iſt das Negative des Aufgehens (S. II, 67. ff.).

Bei dieſer Realentgegenſetzung iſt folgender Satz als eine Grundregel zu bemerken. Die Realrepugnanz findet nur ſtatt, in ſo ferne von zwei Dingen als poſitiven Gründen eins die Folge des andern aufhebt. Es ſei Bewegkraft ein poſitiver Grund, ſo kann ein realer Widerſtreit nur ſtatt finden, in ſo ferne eine andere Bewegkraft mit ihr in Verknüpfung iſt, ſo daſs ſie einander gegenſeitig ihre Folgen aufheben. Zum allgemeinen Beweiſe dient Folgendes. Die einander widerſtreitenden Beſtimmungen müſſen

a. in eben demſelben Subjecte angetroffen werden; denn geſetzt, es ſei eine Beſtimmung in einem Dinge und eine andere, welche man will, in einem andern, ſo entſpringt daraus keine wirkliche Entgegenſetzung;

b. es kann eine der opponirten Beſtimmungen bei einer Realentgegenſetzung nicht das contradictoriſche Gegentheil der andern ſeyn; denn alsdann wäre der Widerſtreit logiſch und unmöglich, wie bewieſen worden;

c. es kann eine Beſtimmung nicht etwas anders verneinen, als was durch die andere geſetzt iſt; denn ſonſt läge darin gar keine Entgegenſetzung;

d. ſie können, in ſo fern ſie einander widerſtreiten, nicht alle beide verneinend ſeyn; denn alsdann wird durch keine etwas geſetzt, was durch die andere aufgehoben würde. Demnach müſſen in jeder Realentgegenſetzung die Prädicate alle beide poſitiv ſeyn, doch ſo, daſs in der Verknüpfung die Folgen in demſelben Subjecte ſich gegenſeitig aufheben. Auf ſolche Weiſe ſind Dinge, deren eins als die Negative des andern betrachtet wird, beide für ſich betrachtet poſitiv. Die Fahrt gegen Abend iſt eben ſowohl eine poſitive Bewegung als die gegen Morgen, nur in eben demſelben Schiffe heben ſich die dadurch zurückgelegten Wege einander ganz oder zum Theil auf (S. II, 69. f.).

Hierdurch ſoll nun nicht gemeint ſeyn, als ob dieſe einander realentgegengeſetzten Dinge nicht übrigens viel Verneinungen in ſich ſchlöſſen. Ein Schiff, das nach Weſten bewegt wird, bewegt ſich alsdann nicht nach Oſten oder Süden, u. ſ. w. es iſt auch nicht an allen Orten zugleich. So kleben ſeiner Bewegung viele Negationen an. Allein dasjenige, was in der öſtlichen ſowohl als weſtlichen Bewegung bei allen dieſen Verneinungen noch Poſitives iſt, iſt das einzige, was einander real widerſtreiten kann. A + o = A, A — o = A o + o = o, o — o = o, ſind alſo insgeſammt keine Entgegenſetzung, wie man hier ſiehet, denn in keinem wird etwas aufgehoben, was geſetzt war. Imgleichen iſt A + A = 2A keine Aufhebung, und es bleibt kein Fall übrig, als A — A = o. (S. II, 70. f.).

Die zweite Regel, welche eigentlich die umgekehrte der erſten iſt, heiſst: Allenthalben, wo

ein poſitiver Grund iſt, und die Folge iſt Zero, da iſt eine Realentgegenſetzung. Wenn ein Schiff im freien Meer wirklich durch Morgenwind getrieben wird, und es kommt nicht von der Stelle, wenigſtens nicht ſoviel als der Wind dazu Grund enthält, ſo muſs ein Seeſtrom ihm entgegenſtreichen. Dieſes will im allgemeinen Verſtande ſo viel ſagen, daſs die Aufhebung der Folgen eines poſitiven Grundes jederzeit auch einen poſitiven Grund erheiſche. Es ſei ein beliebiger Grund zur Folge b, ſo kann ſie nicht anders o werden, als wenn ein Grund zu — b da iſt. Wenn Jemands Verlaſſenſchaft 10000 Rthl. Capital enthält, ſo kann die ganze Erbſchaft nicht bloſs 6000 Rthl. ausmachen, auſser in ſo fern 10000 — 4000 = 6000 iſt, d. i. in ſo fern 4000 Rthl. Schulden da ſind (S. II. 71. f.). S. Mangel.

Die Begriffe der realen Entgegenſetzung haben ihre nützliche Anwendung

a. in der Bewegungslehre, ſ. Bewegung, VII. 2. S. 624. f.;

b. in der Seelenlehre, ſ. Luſt, negative;

c. in der praktiſchen Weltweisheit, ſ. Tugend;

Dieſe Realoppoſition iſt aber von zweierlei Art:

7. Die mögliche, oder potentiale Realoppoſition (*oppoſitio realis potentialis*), wenn von zwei Prädicaten, die zwei verſchiedenen Dingen zukommen, das eine die Folge des andern wechſelſeitig unmittelbar nicht aufhebt, aber dennoch das eine die Negative iſt, in ſo ferne es die

Beſchaffenheit hat, daſs es doch entweder die Folge des andern, oder wenigſtens etwas, was eben ſo beſtimmt, wie dieſe Folge, und ihr gleich iſt, aufheben könnte. Auch dieſe Oppoſition iſt real, in der Mathematik beſtändig im Gebrauche, und verdient es auch in der Philoſophie zu ſeyn. Von zwei Cörpern, die auf derſelben geraden Linie ſich mit gleichen Kräften von einander entfernen, iſt eine der andern Negative. Allein, ſie theilen einander ihre Kräfte nicht mit. Folglich ſtehen ſie nur in potentialer Entgegenſetzung, weil ein jeder Cörper in dem andern eben ſo viel Kraft aufheben würde, als in ihm ſelbſt iſt, wenn er auf ihn ſtieſse. Die Luſt, die ein Menſch hat, und die Unluſt (als das reale Gegentheil, nicht als Mangel der Luſt) eines andern, ſtehen in potentialer Entgegenſetzung, ſo lange die Unluſt des Einen die Folge der Luſt des Andern noch nicht wirklich vernichtet (S. II. 96.). Die andere Art der Realoppoſition iſt

9. die wirkliche oder reale Realoppoſition (*oppoſitio actualis realis*), wenn von zwei Beſtimmungen, die verſchiedenen Dingen zukommen, das eine wechſelſeitig die Negative des andern iſt, und die Folge des andern unmittelbar aufhebt. So ſtehen z. B. Bewegkräfte eben deſſelben Cörpers nach einander gerade entgegengeſetzten Richtungen in wirklicher Realoppoſition, denn die Bewegkräfte ſind Beſtimmungen, die als Urſachen welchſelſeitig die Wirkungen von einander aufheben. An zwei Cörpern, die gegen einander in eben derſelben geraden Linie mit gleichen Kräften bewegt ſind, kann die eine dieſer Kräfte der andern Negative genannt werden (S. II, 95. f.).

10. Die ſubconträre Oppoſition (*oppoſitio ſubcontraria*, *oppoſition ſubcontraire*).

Sie beſteht in der Entgegenſetzung ſolcher Urtheile, von denen das eine beſonders (*particulariter*) bejahet oder verneinet, was das andere beſonders verneinet oder bejahet. So iſt die Oppoſition in den Urtheilen: einige Menſchen ſind gelehrt, einige Menſchen ſind nicht gelehrt, eine ſubconträre Oppoſition, denn es iſt ein beſonders bejahendes und ein beſonders verneinendes Urtheil, die hier einander entgegengeſetzt ſind. Sie können beide wahr, aber nicht beide falſch ſeyn. Folglich gilt in Anſehung ihrer nur der Schluſs: wenn der eine dieſer Sätze falſch iſt, ſo iſt der andere wahr; aber nicht umgekehrt (L. 183.). Es iſt beides wahr, daſs einige Menſchen gelehrt, einige aber nicht gelehrt ſind; wäre es aber falſch, daſs einige Menſchen gelehrt ſind, ſo wären einige Menſchen nothwendig nicht gelehrt, denn es wäre keiner gelehrt; aber daraus, daſs einige Menſchen gelehrt ſind, folgt gar nicht, daſs einige Menſchen nicht gelehrt ſind, denn die übrigen Menſchen könnten wohl auch gelehrt ſeyn. Sie heiſsen ſubconträr, weil ſie unter (*ſub*) den conträren enthalten ſind. So ſind die ſubconträren Urtheile: einige Menſchen ſind gelehrt, einige Menſchen ſind nicht gelehrt, unter den conträren Urtheilen: alle Menſchen ſind gelehrt, kein Menſch iſt gelehrt, enthalten. Die ſubconträren Sätze nennt man Nebenſätze (Kieſewetter Logik 1 Th. S. 334.). Bei den ſubconträren Urtheilen findet keine

11. **reine** oder ſtrenge, auch ächte Oppoſition (*oppoſitio pura ſ. ſtricta, oppoſition pure ou ſtricte*) ſtatt; denn es wird in beiden Urtheilen nicht von denſelben Objecten verneinet oder bejahet. Reine Oppoſition iſt nehmlich diejenige, in welcher in dem einen Urtheil das von demſelben Subject bejahet wird, was in dem andern von ihm verneint wird. Eine ſolche

Oppoſition iſt z. E. in contradictoriſchen Urtheilen (L. 182.). In den beiden Urtheilen z. B.: einige Menſchen ſind gelehrt, einige Menſchen ſind nicht gelehrt, wird in dem erſten Urtheile nicht von denſelben Menſchen das bejahet, was im andern verneint wird (L. 184.).

Kant. Crit. d. rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 530. ff.

Deſſ. Logik, Einleit. VII. S. 75. — I. 3. Abſchn. §. 47. ff. S. 181. ff. — §. 79. S. 203.

Deſſ. Verſ. d. Begr. d. negativen Gröſsen in die Weltw. einzuführen. 1. Abſchn. S. 3. ff. 2 Abſchn. S. 19. ff. — 3. Abſchn. S. 46. ff.

Ordnung,

(*τάξις*, *ordo*, *ordre*). Dieſer Name kömmt in ſeiner weitläuftigſten Bedeutung jeder Anzahl von Begriffen oder von Dingen zu, die nach einem beſtimmten Geſetz mit einander in Verhältniſs ſtehen, und der Begriff der Ordnung iſt alſo eine Prädicabilie der Relation. Im eingeſchränktern Sinne aber verſteht man unter der Ordnung bloſs das Verhältniſs der Dinge zu einander in Raum und Zeit nach beſtimmten Geſetzen. Man ſieht hieraus, wie falſch die Leibnitziſche Erklärung iſt, daſs der Raum die Ordnung der zugleich- und auſsereinander ſeyenden, und die Zeit die Ordnung der auf einander folgenden Dinge ſei. Das Ordnen der Dinge, oder das Setzen derſelben in Verhältniſſe nach beſtimmten Geſetzen, macht nicht den Raum, ſondern iſt, wenn dieſe Dinge äuſsere (durch die fünf äuſsern Sinne wahrnehmbare oder ſie afficirende) ſind, ohne Raum nicht möglich, und ſetzet alſo ſchon den Raum voraus, und wir können uns durchaus keine Ordnung, oder irgend ein Verhältniſs der äuſsern Dinge

anders als im Raume denken. Und eben so verhält es sich auch mit allen sinnlichen Gegenständen überhaupt in Ansehung der Zeit (Schulz Prüf. II. §. 2. S. 2. und I. S. 204. f.).

2. Die Ordnung zugleich- und aufsereinanderseyender Dinge kann nichts anders bedeuten, als: die Bestimmung der Stellen, die sie im Raum einnehmen und einnehmen können. Eben so kann die Ordnung auf einander folgender Dinge nichts anders bedeuten, als: die Bestimmung der Stellen, die sie in der Zeit haben oder haben können. Die Stellen in Raum und Zeit sind nehmlich das Wo und Wann, welche freilich durch die Dinge bestimmt, aber darum doch nicht durch sie erzeugt werden. Man kann die Ordnung eintheilen nach den verschiedenen Arten der Verbindungen, die es giebt, weil eben das Verhältnifs der Dinge zu einander nach bestimmten Gesetzen, oder die Ordnung, die Verbindung oder die Vorstellung der Einheit derselben (welche eben das Gesetz ist) möglich macht.

3. Hiernach giebt es also eine mathematische Ordnung, die Ordnung in Raum, Zeit und Empfindung, oder der ausgedehnten und intensiven Gröfsen, also die Ordnung, die die Anschauungen und Empfindungen der Dinge betrifft; und eine dynamische Ordnung, die Ordnung der Zustände, die eine Reihe von Ursachen und Wirkungen ausmachen, und der wechselseitig in einander wirkenden Substanzen, also die Ordnung, die das Daseyn der Dinge betrifft. Diese Ordnung ist wieder entweder physisch nach Naturgesetzen, oder metaphysisch nach Gesetzen, die blofs im Erkenntnifsvermögen vorgestellt werden. Die letztere kann man auch die teleologische Ordnung nennen, da ein Ding der Zweck, das andere das Mittel dazu ist; da nach der physischen Ordnung ein Ding die Ursache des

andern (der Wirkung) ist (II. 420.). Die Ordnung der zugleich in einander wirkenden Substanzen setzt zwar Raum voraus, aber ist doch nicht, wie Schulz (Prüfung, II, S. 6.) sagt, blofs die Verschiedenheit ihrer Oerter im Raum. Denn es kann auch eine Ordnung in der Kraft seyn, mit der sie wirken, z. B. dafs sie einander nach bestimmten Gesetzen abstofsen oder anziehen, also ein Verhältnifs der Kräfte nach bestimmten Gesetzen. Eben so verhält es sich auch mit der Ordnung der Zustände, die eine Reihe von Ursachen und Wirkungen ausmachen, die nicht blofs eine Verschiedenheit ihrer Stellen in der Zeit, sondern auch ihrer Kräfte, bedeuten können; welches noch mehr für Schulzens Behauptung gegen Leibnitzens Erklärung des Raums und der Zeit spricht.

4. Wolf hat in seiner Ontologie (*Ontologia Cap. VI.* §. 472. ff.) ein Capitel von der Ordnung, Wahrheit und Vollkommenheit, in welchem er sagt: die Ordnung ist die Aehnlichkeit in der Art, wie die Dinge neben einander gestellt werden, oder auf einander folgen. Dies ist offenbar blofs eine Art der Ordnung, nehmlich die mathematische; denn die moralische Ordnung ist weder etwas im Raum noch in der Zeit, sondern in den Gesinnungen, bei denen es wohl auf das Verhältnifs derselben zu andern moralischen Wesen nach bestimmten Gesetzen, aber nicht auf das Nebeneinander- und Nacheinanderseyn ankömmt. Wolf erklärt also blofs die Ordnung im eingeschränktern Sinne des Worts. So, sagt er, hat Euklides seine Elemente nach einer Ordnung geschrieben, indem er das vorausschickte, was nöthig war, das Folgende zu verstehen und zu demonstriren. In Euklides Elementen ist also darum eine Ordnung, weil eine Aehnlichkeit in der Art ist, wie die Definitionen und Sätze auf einander folgen. Allein wenn auch gar keine Aehnlichkeit vorhanden wäre, sondern alles nur

nach einem bestimmten Gesetz auf einander folgte, so wäre schon Ordnung da. Das Gesetz bringt aber gemeiniglich Aehnlichkeit in die Ordnung. Wenn daher das Gesetz der Ordnung unbekannt ist, und es daher schwer ist, wegen Mangel der Aehnlichkeit, oder weil sie nicht leicht wahrgenommen wird, Ordnung zu entdecken, so glaubt man oft, es sei keine Ordnung vorhanden. So hält man die Sterne für unordentlich am Himmel zerstreuet, ob es uns wohl nur an dem Gesetz fehlt, nach welchem sie gestellt sind.

5. Leibnitz nahm zuerst den Begriff der Ordnung unter die ontologischen Begriffe auf, und Wolf stellte ihn zuerst in einem System der Ontologie mit auf. Der letztere war auf dem rechten Wege, indem er einsah, dass die Ordnung gewisse Regeln habe, welches eben das Wesentliche derselben ist. Er hat aber auch den Fehler gemacht (§. 571. ff.), dass er den Begriff der Ordnung zur Erklärung des Begriffs des Aufeinanderfolgens gebraucht, da er doch diesen zur Erklärung des Begriffs der Ordnung gebraucht hatte.

6. Baumgarten machte ebenfalls einen solchen Cirkel im Erklären. Er sagt (Metaph. §. 60.): die Ordnung ist die Uebereinstimmung in dem Einerleiseyn des Nebeneinanderseyns und des Nacheinanderseyns vieler Sachen; und im Folgenden (§. 160.) sagt er: die Ordnung der nebeneinanderseienden Dinge, die zugleich ausser einander befindlich sind, ist der Raum, und die Zeit ist die Ordnung der auf einander folgenden Dinge. Nun heisst aber nebeneinanderseyn in verschiedenen Stellen des Raums, und nacheinanderseyn in verschiedenen Stellen der Zeit seyn. Also sind die zu erklärenden Begriffe des Raums und der Zeit wieder in den Baumgartenschen Erklärungen des Raums und der Zeit enthalten (Schulz Prüfung Th. 2. S. 170.).

Organ,

ſ. Organiſirtes Weſen.

Organiſation,

ſ. Organiſirtes Weſen, 4.

Organiſirtes Weſen,

organiſirter oder organiſcher Cörper, (*ens, ſ. corpus organiſatum, ſ. organicum, être ou corps organiſé ou organique*). Es giebt gewiſſe Producte der Natur, z. B. die Bäume, in welchen ein jeder Theil, z. B. die Baumblätter, nur durch alle übrige da ſind, und auch als um der andern und des Ganzen willen exiſtirend gedacht werden. Ein ſolcher Theil heiſst ein Organ oder Werkzeug (*organum, inſtrumentum, organe, inſtrument*), z. B. das Auge, Ohr und die übrigen Werkzeuge der Sinne des thieriſchen Cörpers. Allein es giebt auch Werkzeuge der Kunſt, nehmlich ſolche, die nur als Zwecke überhaupt möglich vorgeſtellt werden können, weil ſie wieder als Mittel für ein Ganzes dienen ſollen. So iſt z. B. das Rad in einer Uhr ein ſolches Werkzeug. In einem Naturproduct heiſst aber nur dasjenige Organ, was die andern Theile als wirkende Natururſache derſelben wirklich mit hervorbringt, ſo daſs die Organe ſich einander wechſelſeitig hervorbringen, und ſo das Naturproduct ſich ſelbſt organiſirt. Ein Werkzeug der Kunſt kann das nicht, ſondern modificirt nur den ſchon vorhandenen Stoff. Nur die Natur liefert den Stoff zu allem, ſelbſt zu den Werkzeugen der Natur und Kunſt. Ein ſolches Naturproduct nun, deſſen Theile Organe der Na-

tur sind, heisst ein organisirtes Wesen (U. 291. M. I. 809.), und ein solches Wesen ist zweckmässig zum Leben eingerichtet, weil zum Leben gewisse Einrichtungen in einem solchen Wesen nöthig sind, die die einzelnen Theile desselben zu Zwecken und wieder zu Mitteln für die übrigen erfordern (G. 4.).

2. In einer Uhr ist ein Theil das Werkzeug der Bewegung des andern, aber nicht ein Rad die wirkende Ursache der Hervorbringung des andern; daher ist auch die hervorbringende Ursache der Uhr und ihrer Form nicht in der Natur der Materie derselben, sondern ausser ihr in einem nach Zwecken handelnden Wesen. Darum bringt auch nicht ein Uhrrad das andere, eine Uhr andere Uhren hervor, und bessert sich auch nicht selbst aus, welches alles bei organisirten Wesen der Fall ist. Ein organisirtes Wesen ist also nicht bloss Maschine, wie eine Uhr, denn diese hat lediglich bewegende Kraft (Mechanismus); sondern es besitzt in sich bildende Kraft (Organismus), und zwar eine solche, die es den Materien mittheilt, welche sie nicht haben, welches sie organisiren heisst. Ein organisirtes Wesen hat folglich eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein nicht erklärt werden kann (M. II, 810. U. 292. f.).

3. Die Natur wirkt also in den organisirten Wesen nicht als ein Analogon der Kunst, denn da müsste der Künstler (ein vernünftiges Wesen) ausser dem organisirten Wesen seyn; sie wirkt auch nicht in dem organisirten Wesen als ein Analogon des Lebens (eine Seele); denn wollte man dies behaupten, so würde man da entweder die Materie beleben, welche Behauptung, dass das Leben in der Materie stecke, der Hylozoismus heisst, welches aber dem Wesen der

Materie widerspricht, nach welchem sie eben durch ihre Leblosigkeit oder Trägheit, daſs sie sich nicht selbst durch ein Princip des innern Sinnes zum Handeln bestimmen kann, von der Seele (oder dem innern Princip des Handelns) unterschieden ist; oder man würde die Materie beseelen, wobei man aber schon organisirte Materie als Werkzeug der Seele voraus, und ebenfalls den Künstler auſser dem organisirten Wesen setzen würde (U. 293. f. M. II. 811.).

4. Man versteht also unter Organisation der Natur (*organisatio naturae*, *organisation de la nature*) diejenige Beschaffenheit eines Wesens oder Cörpers, nach welcher er aus solchen Theilen bestehet, die sich einander wechselseitig hervorbringen, erhalten und ersetzen, so daſs zugleich der eine Theil die wirkende Ursache und auch der Zweck aller übrigen Theile, und diese die wirkenden Ursachen und die Zwecke jenes einen Theils sind. Nur so können die Theile zweckmäſsig und in ihrer Form beharrlich angeordnet seyn, wie man daher auch die (mathematische) Organisation erklärt (S. III, 564. f.). Wesen, die eine solche Organisation haben, kann man auch Naturzwecke nennen (U. 293.).

5. Organisirte Wesen sind nehmlich die einzigen in der Natur, welche nur als Zwecke derselben möglich gedacht werden können, und also dem Begriff eines Zwecks der Natur objective Realität geben, d. i. durch einen solchen Gegenstand zeigen, daſs er kein leerer Begriff ist, und dadurch für die Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie (Beurtheilungsart ihrer Gegenstände nach Zwecken) verschaffen. Denn *a priori* kann man die Möglichkeit einer Natur nach Zwecken nicht einsehen (M. II, 813. U. 295.).

6. Dieſer Begriff eines Naturzwecks iſt alſo kein conſtitutiver Begriff des Verſtandes oder der Vernunft; denn er beſtimmt weder, gleich dem Begriff der Urſache, wie die Naturdinge beſchaffen ſeyn müſſen, noch giebt er, gleich dem moraliſchen Zweck, an, wozu die Naturdinge, in Beziehung auf etwas auſser denſelben, am Ende vorhanden ſind. Aber dieſer Begriff kann doch ein regulativer Begriff für die reflectirende Urtheilskraft ſeyn; denn er kann unſrer Urtheilskraft zum Leitfaden dienen, die Dinge in der Natur ſo zu beurtheilen, und die Nachforſchung darüber ſo zu lenken, daſs wir ſie mit den Zwecken unſers moraliſchen Vernunftvermögens in Verbindung ſetzen, und ſo den oberſten Grund der organiſirten Natur (Gott) als Urheber aller Naturgegenſtände zugleich nach einer entfernten Analogie eines Weſens, das nach Zwecken überhaupt und insbeſondere nach moraliſchen Begriffen handelt, betrachten können (M. II. 812. U. 294.).

7. Man kann einer gewiſſen Verbindung, die aber auch mehr in der Idee als in der Wirklichkeit angetroffen wird, durch eine Analogie mit den Naturzwecken Licht geben. Man bedient ſich nehmlich, wie dieſes bei der franzöſiſchen Revolution öfters der Fall geweſen iſt, häufig des Worts Organiſation für Einrichtung der Magiſtraturen u. ſ. w. und ſelbſt des ganzen Staatscörpers. Dies iſt ein ſehr richtiger Gebrauch dieſes Worts, denn jedes Glied ſoll in einem ſolchen Ganzen nicht bloſs Mittel, ſondern zugleich auch Zweck ſeyn, und wechſelſeitig zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkend und durch die Idee des Ganzen wiederum (ſeiner Stelle und Function nach) beſtimmt ſeyn (U. 294. *)).

8. Ein organiſirtes Product der Natur iſt alſo das, in welchem alles Zweck und

zugleich auch Mittel iſt. Nichts iſt in ihm umſonſt, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuſchreiben, ſo daſs die bloſse Beantwortung der Frage, was iſt ſeine wirkende Urſache, ſchon ſein Daſeyn allein nicht erklärt. (M. II, 814. U. 295. f.). Die methodiſch angeſtellte Erfahrung, d. i. Beobachtung der Gegenſtände der Natur, giebt die Veranlaſſung, daſs dieſer Begriff eines Naturzwecks uns zum Bewuſstſeyn kommt, und wir die Gegenſtände der Natur nach demſelben beurtheilen. Allein, da mit dieſem Begriff der wechſelſeitigen Zweckmäſsigkeit aller Theile eines organiſirten Weſens die Vorſtellungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbunden ſind, ſo muſs er irgend ein Princip *a priori* zum Grunde haben. Es iſt daher ein der Urtheilskraft eigenthümliches Verfahren (Maxime), die organiſirten Weſen ſo zu beurtheilen, als müſſe alles in ihnen nothwendig wechſelſeitig Zweck und Mittel ſeyn, als könne nichts an denſelben umſonſt und nichts entbehrlich für das Ganze ſeyn (U. 296. M. II, 815.). So nehmen z. B. die Zergliederer der Gewächſe und Thiere die Maxime als unumgänglich nothwendig an, um zu erforſchen, warum und zu welchem Ende dieſen Geſchöpfen gerade ſolche Theile, eine ſolche Lage und Verbindung derſelben, und gerade dieſe innere Form gegeben worden, daſs nichts in einem ſolchen Geſchöpfe umſonſt ſei (M. II, 816. U. 296.). Hier wird alſo der Möglichkeit des Naturproducts eigentlich eine Idee (Vernunftvorſtellung, die in keinem wirklichen Gegenſtande vollkommen erreicht oder für unſere Erkenntniſs erſchöpft wird) zum Grunde gelegt, die Natur ſoll nehmlich ſo gewirkt haben, wie wir wirken, wenn wir nach Zwecken wirken, und dieſer Grund ſoll doch nicht auſser dem organiſirten Weſen, denn ſonſt wäre es nicht Natur, ſondern in ihm ſelbſt liegen. Dieſe Idee ſoll das Naturproduct möglich gemacht haben. Wenn nun

aber diese Idee ein Grund *a priori* ist, aus welchem wir die Form des Zusammengesetzten (die Einheit der Materie), als Wirkung einer Causalität, die einem durch jene Idee bestimmten Naturgesetz unterworfen ist, ableiten: so muss sich auch der Zweck der Natur, als Einheit, die das Mannichfaltige der Materie verknüpft, auf Alles, was in dem organisirten Naturproducte liegt, erstrecken. Denn wenn wir einmal dergleichen Wirkung nach Ideen im Ganzen auf einen nicht in der Natur, sondern in einer Vernunft (nach Ideen wirkenden Vermögen), also übersinnlichen Grund beziehen, der über den blinden Mechanismus der Natur (nach blossen Bewegungsgesetzen der wirkenden Natururſachen) hinausliegt: so ist gar kein Grund da, die Form eines solchen Dinges noch zum Theil als von der Bestimmung der Causalität nach Ideen unabhängig anzunehmen, und sie nicht ganz nach dem Princip der Organisation, dass alles an einem solchen Naturproduct wechselseitig Zweck und Mittel sei, zu beurtheilen. Wollten wir hier noch Ausnahmen machen, so würden ungleichartige Principien (des Naturmechanismus und der Organisation) mit einander vermischt, und es würde gar keine sichere Regel der Beurtheilung übrig bleiben (M. II, 817. U. 297.). Selbst bei mechanischen Concretionen im organischen Cörper, oder Dingen, die bloss als Wirkungen von Natururſachen zusammengewachsen zu seyn scheinen, z. B. Häuten *), Knochen,

*) So hat man auch wirklich eine Verschiedenheit der Organisation in der Haut, diesem grossen Absonderungswerkzeuge alles dessen, was aus dem Blute abgeführt werden soll, entdeckt. Die Haut der Neger soll z. B. zu besserer Herauslassung schädlicher Materien geschickter seyn, als die der Weissen. Diese Meinung bekommt auch dadurch viel Wahrscheinlichkeit, dass die Neger in der durch sumpfigte Waldungen verdorbenen Luft um den Gambiastrom, welche den englischen Matrosen so geschwinde tödtlich wird, als in ihrem Elemente leben (S. III. 358 *).

Haaren, mufs doch die Ursache, welche die dazu schickliche Materie herbeischafft, sie modificirt und an ihren gehörigen Stellen absetzt, immer als nach Zwecken wirkend beurtheilt werden, so, dafs alles in ihm als organisirt betrachtet werden mufs, und alles auch in gewisser Beziehung auf das Ding selbst wiederum Organ ist (U. 298. M. II. 818.). Ja, wir nehmen es sogar bei einem organisirten Wesen als Grundsatz an, dafs kein Werkzeug (Organ) zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist (G. 4. M. II, 19. C. 425.). S. übrigens Teleologie und Zweck.

9. Kant nimmt zweierlei Art von Organisation an, wovon die eine aber nur noch Hypothese ist. Die eine nennt er die mechanische, welches die ist, die wir in der Natur wirklich finden, und die auf Nebeneinanderstellung der Theile zu Bildung einer gewissen Gestalt, also auf mathematischen Principien beruhet. Er schlägt aber noch eine dynamische Organisation vor, welche auf Zersetzung der Theile flüssiger Materien, also auf chemischen Principien beruhet. Man kann z. B. als Hypothese annehmen, dafs dem Gemüth im empirischen Denken, d. i. im Auflösen und Zusammensetzen gegebener Sinnenvorstellungen, ein Vermögen der Nerven untergelegt sei, wenn sie gereizt (afficirt) werden, nach ihrer Verschiedenheit das Wasser, was, nach Sömmering, in der Gehirnhöhle ist, in dem die Nerven sich enden, in seine Urstoffe zu zersetzen. So könnte man erklären, wie durch Entbindung des einen oder des andern dieser Urstoffe die Nerven verschiedene Empfindungen spielen lassen (z. B. der gereizte Sehenerve die Empfindung des Lichts, der Hörnerve die Empfindung des Schalls u. s. w.). Hört der Reiz des Nerven auf, kann man sagen, so fliefsen

die Stoffe wieder zusammen. Und so würde dieses Wasser continuirlich dynamisch organisirt, ohne doch jemals organisirt zu seyn. Hierdurch wird eben dasselbe erreicht, was man mit der beharrlichen oder mathematischen Organisation beabsichtigt. Man macht nehmlich hierdurch begreiflich, wie alle Sinnenvorstellungen in einem gemeinsamen Organ (*sensorium commune*) (dem Einen Wasser) vereinigt seyn können, nehmlich durch chemische Vereinigung, von der sie durch den gereizten (afficirten) Nerven entbunden und so empfunden werden (S. III, 566. f.).

Organon,

s. Logik, 1. B. und Critik der reinen Vernunft, 5.

Orientiren,

sich, (*s'orienter*). Moses Mendelssohn sagt in seinen Morgenstunden (S. 165. f.): „So oft mich meine Speculation zu weit von der Heerstrasse des Gemeinsinns abzuführen scheinet, so stehe ich still und suche mich zu orientiren. Ich sehe auf den Punct zurück, von welchem wir ausgegangen, und suche meine beiden Wegweiser zu vergleichen. Die Erfahrung hat mich gelehrt, dass in den mehresten Fällen das Recht auf Seiten des Gemeinsinnes *) zu seyn pfleget, und die Vernunft muss sehr entscheidend für die Speculation **) sprechen, wenn ich jenen ver-

*) Mendelssohn nennt dieses sein Leitungsmittel sonst auch den schlichten Menschenverstand (S. III. 278.).

**) Mendelssohn trauete ihr sonst in Ansehung der Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände sehr viel, sogar bis zur Evidenz der Demonstration zu (S. III. 278.).

laſſen und dieſer folgen ſoll. Ja ſie muſs mir deutlich vor Augen legen, wie der Gemeinſinn hat von der Wahrheit abkommen und auf Irrwege gerathen können, um mich zu überführen, daſs ſeine Beharrlichkeit bloſs ungelehriger Eigenſinn ſei." Kant nahm hiervon Veranlaſſung in einer Abhandlung unter dem Titel: Was heiſst ſich im Denken orientiren (Berliner Monatsſchr. Oct. 1786. S. 304. ff.) zu zeigen: daſs es in der That bloſs die Vernunft, nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitsſinn, keine überſchwengliche Anſchauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung, ohne Einſtimmung der Vernunft, gepfropft werden kann, ſondern, wie Mendelsſohn ſtandhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, bloſs die eigentliche reine Menſchenvernunft ſei, wodurch er es nöthig fand und anpries, ſich zu orientiren. Allein zugleich fällt hierbei der hohe Anſpruch des ſpeculativen Vermögens der Vernunft, vornehmlich ihr allein gebietendes Anſehen (durch Demonſtration) weg. Es muſs nehmlich der Vernunft, ſo fern ſie ſpeculativ iſt, nichts weiter, als das Geſchäft der Reinigung des gemeinen Vernunftbegriffs von Widerſprüchen und die Vertheidigung gegen ihre eigenen ſophiſtiſchen Angriffe auf die Maximen einer geſunden Vernunft, übrig gelaſſen werden. Der erweiterte und genauer beſtimmte Begriff des Sich Orientirens kann dazu behülflich ſeyn, die Maxime der geſunden Vernunft, in ihren Bearbeitungen zur Erkenntniſs überſinnlicher Gegenſtände, deutlich darzuſtellen (S. III, 278. ff.).

2. Sich orientiren heiſst, in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont eintheilen), namentlich den Aufgang (die Morgengegend oder, mit dem lateiniſchen Wort, den Orient) zu finden. Sehe ich nun die Sonne

zur Mittagszeit am Himmel, so weiſs ich, daſs zur Linken Osten oder Morgen iſt. Zu dieſem Behuf bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterſchiedes an meinem eigenen Subject, nehmlich der rechten und linken Hand. Kant nennt es ein Gefühl; weil dieſe zwei Seiten äuſserlich in der Anſchauung keinen merklichen Unterſchied zeigen (ſ. Bewegung, II.). Ohne dieſes Vermögen, die linke Hand von der rechten unterſcheiden zu können, würden wir Oſten in Anſehung des Süd- oder Mittagspunctes des Horizonts nicht beſtimmen können. Alſo orientiren wir uns

3. geographiſch, wenn wir auf die beſchriebene Art aus objectiven Datis am Himmel (z. B. dem Stande der Sonne im Mittage) nur durch einen ſubjectiven Unterſcheidungsgrund (die linke Hand) die Morgenſeite oder überhaupt die Gegenden des Horizonts auffinden. Wenn in Einem Tage durch ein Wunder alle Sternbilder zwar übrigens dieſelbe Stellung gegen einander behielten, nur daſs die Richtung derſelben, die ſonſt öſtlich war, jetzt weſtlich oder Abendwärts geworden wäre: ſo würde in der nächſten ſternhellen Nacht kein menſchliches Auge die geringſte Veränderung bemerken, und ſelbſt der Aſtronom, wenn er bloſs auf das, was er ſieht, und nicht zugleich, was er fühlt, Acht gäbe, würde ſich unvermeidlich desorientiren. So aber kömmt ihm ganz natürlich das zwar durch die Natur angelegte, aber durch öftere Ausübung gewohnte Unterſcheidungsvermögen durchs Gefühl der rechten und linken Hand zu Hülfe. Der Aſtronom wird alſo, wenn er nur den Polarſtern ins Auge nimmt, ſich ungeachtet der vorgegangenen Veränderung geographiſch orientiren können (S. III, 280. f.). Dieſen geographiſchen Begriff des Verfahrens ſich zu orientiren kann man nun erweitern, und darunter verſtehen: ſich in einem gegebenen Raum überhaupt, mithin bloſs

4. mathematisch orientiren. Im Finstern orientiren wir uns in einem uns bekannten Zimmer, wenn wir nur einen einzigen an seiner gewöhnlichen uns bekannten Stelle befindlichen Gegenstand anfassen können. Aber hier hilft uns offenbar nichts, als das Bestimmungsvermögen der Lagen nach einem subjectiven Unterscheidungsgrunde (unsrer Bekanntschaft mit der Stelle eines Gegenstandes). Denn die Objecte, deren Stelle wir finden sollen, sehen wir gar nicht, also kann uns kein objectiver Unterscheidungsgrund zurecht weisen. Und hätte Jemand uns unbewusst alles links gesetzt, was vorher rechts war, so würden wir uns in diesem Zimmer gar nicht finden können. So aber orientiren wir uns bald durch das blosse Gefühl eines Unterschiedes unsrer zwei Seiten, der rechten und der linken. Eben das geschieht zur Nachtzeit auf einer uns sonst bekannten Strasse (S. III, 281. f.). Endlich kann man diesen Begriff des Sich Orientirens noch mehr erweitern, und darunter verstehen: Sich überhaupt im Denken, d. i.

5. logisch orientiren. Man kann nach der Analogie leicht errathen, dass dieses ein Geschäft der reinen Vernunft seyn werde, ihren Gebrauch, von bekannten Gegenständen der Erfahrung ausgehend, da zu lenken, wo keine Erfahrungsgegenstände mehr statt finden. Dann kann sie bloss noch nach einem subjectiven Unterscheidungsgrunde ihr Urtheilsvermögen bestimmen, und ihre Urtheile unter eine bestimmte Maxime bringen. Sich im Denken überhaupt orientiren, heisst also: sich im Fürwahrhalten nach einem subjectiven Princip der Vernunft bestimmen, bei der Unzulänglichkeit ihrer objectiven Principien. Dies subjective Mittel, das alsdann noch übrig bleibt, ist kein anderes, als das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses. Man kann vor

allem Irrthum gesichert bleiben, wenn man sich da nicht unterfängt zu urtheilen, wo man das zu einem bestimmenden Urtheile Erforderliche nicht weiſs. Also ist Unwissenheit an sich zwar die Ursache der Schranken, aber nicht der Irrthümer in unsrer Erkenntniſs. Aber es kann ein wirkliches Bedürfniſs das Urtheilen nothwendig machen. Und dennoch kann, bei allem Bedürfniſs, Mangel des Wissens in Ansehung der zum Urtheil erforderlichen Stücke uns einschränken. Dann ist eine Maxime nöthig, wornach wir unser Urtheil fällen. Denn die Vernunft will einmal, vermöge ihres Bedürfnisses, welches derselben wohl gar an sich selbst anhängt, befriedigt seyn. Nun kann es ausgemacht seyn, daſs es hier keine Anschauung vom Gegenstande, nicht einmal etwas mit dem Objecte Gleichartiges geben könne, wodurch wir unsere erweiterten Begriffe ihrer realen Möglichkeit wegen sichern könnten. Folglich werden wir zuerst den Begriff wohl prüfen müssen, ob er auch von Widersprüchen frei sei. Sodann werden wir wenigstens das Verhältniſs des Gegenstandes zu den Gegenständen der Erfahrung unter reine Verstandesbegriffe (Kategorien) bringen, wodurch wir ihn gar nicht versinnlichen, aber doch etwas Uebersinnliches denken. Wollten wir diese Vorsicht nicht anwenden, und gar keine Kategorien zum Denken des Verhältnisses des Gegenstandes zu den Erfahrungsgegenständen gebrauchen, so würden wir von einem solchen Begriffe des Uebersinnlichen gar keinen Gebrauch machen können, sondern schwärmen, anstatt zu denken (S. III, 282. ff.). Allein durch den bloſsen Begriff ist doch noch nichts in Ansehung der Existenz dieses Gegenstandes und der wirklichen Verknüpfung desselben mit der Welt (dem Inbegriff aller Gegenstände möglicher Erfahrung) ausgerichtet. Nun aber tritt das Recht des Bedürfnisses der Vernunft ein, als

eines subjectiven Grundes, etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objective Gründe zu wissen sich nicht anmaßsen darf. Dies heißst aber sich im Denken, im unermeßslichen und für uns mit dicker Nacht erfülleten Raume des Uebersinnlichen, lediglich durch das Bedürfnißs seiner Vernunft orientiren (S. III, 284.).

6. Mendelssohn orientirte sich also logisch im speculativen Denken nicht durch Erkenntnißs, sondern (ohne sein Wissen) durch ein (durch den Erkenntnißstrieb gewirktes) gefühltes Bedürfnißs. Dieses Leitungsmittel ist nicht ein objectives Princip der Vernunft, sondern ein bloßs subjectives (d. i. eine Maxime) des ihr durch ihre Schranken allein erlaubten Gebrauchs, sich in den speculativen Versuchen über einen übersinnlichen Gegenstand zu orientiren. Mendelssohn trauete also vergebens der Speculation so viel Vermögen zu, über einen solchen Gegenstand für sich allein auf dem Wege der Demonstration alles auszurichten (S. III, 290.). Ein Vernunftglaube (s. Glaube, 2. f.) ist also der Wegweiser oder Compaßs, wodurch der speculative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientiren, der Mensch von gemeiner doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg dem ganzen Zwecke seiner Bestimmuug völlig angemessen vorzeichnen kann. Dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem andern Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden mußs (S. III, 294.).

Originalität

s. Genie, besonders 6. 13. und 14.

Ort,

(*locus*, *lieu*). Ist der Punct im Raum, wo sich ein Cörper befindet. Newton (*Princip. Defin. Schol. III. p.* 5.) sagt zwar: der Ort ist der Theil des Raums, den ein Cörper einnimmt; allein der Ort eines jeden Cörpers ist ein Punct. Wenn man die Weite des Mondes von der Erde bestimmen will, so will man die Entfernung ihrer Oerter wissen. Man misst aber zu diesem Ende nicht von einem beliebigen Puncte der Oberfläche, oder des Inwendigen der Erde, zu jedem beliebigen Puncte des Mondes. Sondern man nimmt die kürzeste Linie vom Mittelpuncte des einen zum Mittelpuncte des andern. Mithin macht nur ein Punct des Raums, den jeder dieser Cörper erfüllt, seinen Ort aus, und nicht der ganze Raum, in welchem sich Mond oder Erde befinden *). Dieser Ort ist entweder nach Beschaf-

*) Nach Aristoteles ist der Cörper, welcher zunächst einen andern umschliesst, dessen Ort. Dagegen wendet Scotus Erigena mit Recht ein, dass der Ort nicht durch die Sinne empfunden werde; dass dann nichts einen bestimmten Ort habe, da Luft und Wasser (als umgebende Cörper) sich immer bewegen, der Ort hingegen unbeweglich seyn müsse; dass dann die Farbe des Cörpers Ort seyn müsse, weil die Farbe den Cörper immer umgebe und sichtbar mache. Der Ort sei also blos in der Seele, und bestehe in dem Umfange jedes Dinges. Diese Begränzung befinde sich blos in den Wissenschaften, und die Wissenschaften blos im denkenden Wesen (Tiedemann Geist der spec. Phil. 4 B. S. 186.). Diese Begriffe hatten auf die Vorstellungen der folgenden Philosophen, z. B. des Albertus Magnus, so wie des Aristoteles Begriffe wieder auf die andern, z. B. des Occam viel Einfluss. Schon vor Newton hatten einige den Ort durch den vom Cörper angefüllten Raum erklärt, welcher an sich etwas leeres, aber vom Cörper ausfüllbares sei. Davon kann sich Suarez, weil der Ort weder Substanz noch Accidens ist, keinen Begriff machen. Er sagt daher, der Ort oder das Wo sei ein reeller und innerer Modus der Sache, der nicht von dem sie einschliessenden, noch von irgend einem sie umgebenden Cörper abhänge (Tiedemann, a.a. O. 5. B. S. 461. f.) Locke hatte zuerst richtigere Begriffe vom Ort. Er sagt, der Ort sei etwas, das durch die nächst umgebenden Gegenstände bezeichnet werde, daher von keinem Orte die Rede seyn könne, wo nichts umgebendes vorhanden sei, z. B. vom Ort der ganzen Welt (*De l'Entendem.* II.

fenheit des Raums der absolute oder der relative. Der Ort des Cörpers im absoluten Raum ist sein absoluter, der Ort desselben im relativen Raum sein relativer Ort, s. Raum (N. 5.)

2. Man kann aber auch einen jeden Begriff oder Titel, darunter viele Erkenntnisse gehören einen

logischen Ort (*locus logicus, lieu logical*) nennen. Hierauf gründet sich die logische Topik (Wissenschaft von der Beurtheilung der logischen Oerter) des Aristoteles, deren sich die Schullehrer und Redner bedienen konnten. S. Topik.

3. Man kann ferner die Stelle, welche wir einem Begriff entweder in der Sinnlichkeit, oder im reinen Verstande ertheilen, den transscendentalen Ort nennen. Auf solche Weise heisst die Wissenschaft von der Beurtheilung dieser transscendentalen Oerter, oder der Stellen, die jedem Begriffe nach Verschiedenheit seines Gebrauchs zukommen, die transscendentale Topik, s. Topik. (C. 324. f. M. I, 366.).

Orthodox,

(*orthodoxus, orthodoxe*). Ist der Religionslehrer, der seine Glaubensartikel an die Autorität der Regierung anschliesst. Wenn die Regierung gewisse Glaubenslehren zu glauben und zu lehren gebietet, so ist der Religionslehrer

ch. 13. §. 7—11.). Leibnitz erklärt den Ort ganz neu durch eine Ordnung der zugleich vorhandenen Dinge (*Oeuvres philos. par Raspe* p. 250.).

orthodox, der gerade diese Glaubenslehren glaubt und lehrt (R. 118.).

Orthodoxie,

(*orthodoxia*, *orthodoxie*). Die angemaſste alleinige Rechtgläubigkeit der Lehrer, oder Häupter einer Kirche in dem Puncte des Kirchenglaubens. Man kann ſie in despotiſche (brutale) und liberale Orthodoxie eintheilen. Die despotiſche iſt, wenn die Mitglieder des Staats durch gewaltſame Mittel der Regierung zum Kirchenglauben der Häupter der Kirche gezwungen werden. Der liberale iſt, wenn die Regierung bloſs den Kirchenglauben begünſtigt, und gewiſſe Vortheile an ihn knüpft, aber übrigens denen, die nicht Mitglieder der Kirche ſind, verſtattet, ihre eigene Ueberzeugung zu haben (R. 156.).

2. Bibliſche Orthodoxie, ſ. Kirchenglaube, 7. b.

3. Orthodoxiſt, ſo hieſs (zu Speners Zeiten) derjenige, welcher in dem Glauben an die reine Offenbarungslehre und die von der Kirche vorgeſchriebenen Obſervanzen (dem Beten, Kirchengehen und den Sacramenten) neben dem ehrbaren (zwar mit Uebertretungen untermengten, durch jene aber immer wieder gut zu machenden) Lebenswandel die Art ſetzt, Gott wohlgefällig zu werden (F. 83. f.). Der kirchliche Grundſatz dieſer Orthodoxiſten iſt unfruchtbar, denn er beſſert nicht (F. 91.). Man kann ihn den Orthodoxismus nennen; er iſt aber ſeelenlos, denn er belebt den Menſchen nicht zum Guten, ſondern läſst ihn moraliſch leblos ſeyn. (F. 94.). S. Kirchenglaube, 7. c.

Ostensiver Begriff,

(*conceptus ostensivus*, *concept ostensif*), ein solcher, der anzeigt, wie ein Gegenstand beschaffen ist. Er ist dem hevristischen Begriff (*conceptus heuristicus*) entgegengesetzt, welcher anzeigt, wie wir, unter der Leitung desselben, die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt suchen sollen. Der Begriff eines Hauses, eines Menschen, ist ein ostensiver, der Begriff einer höchsten Intelligenz (für die theoretische Vernunft) ein hevristischer Begriff. S. Deduction, 4.

2. Ostensive Construction, s. Construiren, 9. a.

P.

Pantheismus,

(*pantheismus, pantheisme*). Die Vorſtellung von dem Weltganzen, daſs es eine einige allbefaſſende Subſtanz ſei (U. 373.) Was auch Cudworth (*Syſtem. intellect. Cap. IV.* §. 21.) ſagen mag, ſo hat doch wohl der groſse Parmenides aus Elea, der um die 69. Olympiade blühete (*Diog. Laert. IX.*), ein Schüler des Xenophanes *) war, aber mehr den Lehren des Pythagoras anhing, zuerſt behauptet, die ganze materielle Welt ſei nur Ein allbefaſſendes Ding, und ſie Gott genannt.

2. Parmenides war der erſte von den alten Philoſophen, die als Phyſiker zugleich Theologen ſeyn wollten, und die Forderung der Vernunft nach einem Grund der Zwecke in der Natur dadurch zu befriedigen dachten, daſs ſie für die abſolute Einheit des Princips der Naturdinge, welche die Vernunft verlangt, eine einzige Subſtanz annahmen. Dieſer alleinigen Subſtanz behaupteten ſie, inhärirten alle Naturdinge als Beſtimmungen derſelben. Sie dachten ſich dieſe Subſtanz als ein Weſen, das zwar nicht nach Zwecken etwas hervorbrächte, in welchem aber doch alle Dinge, wegen der Einheit dieſes ihnen zum

*) Xenophanes hatte zwar ſchon vor dem Parmenides den Lehrſatz des Pantheismus, aber er drückte ſich nicht beſtimmt aus. (Ariſtoteles Metaph. 1. B. 5. K. Ueberſ. in Fülleborns Beyträg. II. St. S. 170.).

Grunde liegenden Subjects, auch ohne Zweck und Abſicht nothwendig ſich auf einander zweckmäſsig beziehen müſsten (U. 405.).

3. Dieſe Subſtanz iſt zwar, nach dieſem Syſtem, nicht durch Verſtand Urſache der Welt, aber es iſt doch in derſelben, als dem Subject aller Dinge, aller Verſtand der Weltweſen anzutreffen. Man verwandelte hierdurch die Cauſalabhängigkeit von einer Subſtanz in die Abhängigkeit der Inhärenz in einer Subſtanz, und erklärte dadurch die Endurſachen (Zwecke) für ideal, um auf dieſe Art die Einheit einer Menge zweckmäſsig verbundener Subſtanzen herauszubringen (U. 405.).

4. Parmenides nannte dieſe Subſtanz: das Eine und All (το ἑν και παν), wovon auch der griechiſche Name dieſes Syſtems: Pantheismus (die Behauptung, daſs das All die Gottheit ſei), herrührt.

Kant Critik der Urtheilskr. §. 80. S. 373. — §. 85. S. 405.

Paralogismus,

(*paralogismus*, *paralogisme*). Der logiſche Paralogismus, ſagt K., beſteht in der Falſchheit eines Vernunftſchluſſes der Form nach, ſein Inhalt mag übrigens ſeyn, welcher er wolle (C. 399.). Ein Vernunftſchluſs, welcher der Form nach falſch iſt, ob er gleich den Schein eines richtigen Schluſſes für ſich hat, heiſst aber, wie K. ſelbſt in der Logik ſagt, ein Trugſchluſs (*fallacia*, *captio*). Ein Trugſchluſs iſt aber ein Paralogismus, in ſo fern man ſich ſelbſt dadurch hintergeht. Dieſe Worte fehlen in obiger Erklärung hinter den Worten:

der Form nach. Denn sucht man Andre mit Absicht durch den Trugschluss zu hintergehen, so heisst er ein Sophisma (L. 210. f.).

2. Ein transscendentaler Paralogismus ist ein Paralogismus, der einen transscendentalen Grund hat, der Form nach falsch zu schliessen, und dadurch sich selbst zu hintergehen. Ein transscendentaler Grund ist ein solcher, der im Erkenntnissvermögen liegt. Auf solche Weise wirdein dergleichen Trugschluss, mit dem wir uns selbst hintergehen, in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund haben. Ein solcher transscendentaler Paralogismus wird also eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche, Illusion (Selbsttäuschung) bei sich führen, weil der Grund desselben der Menschenvernunft unabtrennlich anhängt (C. 399. M. I, 448.).

3. Unter den transscendentalen Paralogismen verdient einer vorzüglich (κατ' ἐξοχην) den Namen desselben, nehmlich der Schluss von der absoluten Einheit des transscendentalen Begriffs des Subjects auf die absolute Einheit dieses Subjects selber, von welchem ich auf diese Weise gar keinen Begriff habe (C. 397. f. M. I, 447, 1.). Er verdient vorzüglich diesen Namen, weil der transscendentale Begriff des Subjects: Ich, alle übrigen transscendentalen Begriffe möglich macht. Eigentlich sind es aber vier Paralogismen, die sich auf dieses Ich beziehen, weil dasselbe durch die vier Titel der Kategorien durchgeführt, und so als der Begriff eines reellen absolut einfachen Gegenstandes betrachtet werden kann. Man findet dieses schon erörtert im Art. Ich, 4. ff.

4. In jedem Denken unterscheide ich z. B. das Ich, welches denkt, von dem, was gedacht wird, also auch von meinem Cörper. Das gehört

aber zur Beſchaffenheit des Denkens, und wenn ich daraus ſchlieſse, daſs ich als denkendes Weſen darum auch ohne Cörper exiſtiren könne, ſo iſt das ein transſcendentaler Paralogismus, weil ich aus der Nothwendigkeit ſo zu denken auf die Beſchaffenheit des exiſtirenden wirklichen Subjects ſchlieſse, ohne doch eine Anſchauung zu haben, die meiner Vorſtellung von mir, als dem denkenden Subject, Realität geben könnte (M. I, 462. C. 409.).

5. So wird durch die Analyſis des Bewuſstſeyns meiner ſelbſt im Denken überhaupt nicht das mindeſte ausgerichtet, wenn dadurch die Erkenntniſs des denkenden Subjects, als eines vorhandenen Gegenſtandes, bewirkt werden ſoll. Dies iſt eine logiſche Erörterung, durch die wir belehrt werden, was zum Denken überhaupt erfordert wird; wenn wir uns aber nicht vorſehen, ſo halten wir es für eine metaphyſiſche Erkenntniſs, wodurch das denkende Subject, als ein exiſtirendes Object, ſeiner Beſchaffenheit nach beſtimmt wird (C. 409. M. I, 463.).

6. Könnte auf dieſem Wege die Beſchaffenheit der denkenden Weſen beſtimmt werden, ſo wäre die ganze Critik der reinen Vernunft umgeſtoſsen. Denn auf dieſe Art hätten wir einen Schritt über die Sinnenwelt hinausgethan, wir wären in das Feld des Ueberſinnlichen gelangt. Denn die Behauptung der Exiſtenz einer einfachen denkenden Subſtanz iſt ſynthetiſch und *a priori*, weil die Einfachheit des denkenden Weſens gar nicht im Begriff ſeines Denkens liegt, und dieſe Einfachheit auch gar nicht in der Erfahrung gegeben werden kann. Alſo könnten ſynthetiſche Sätze *a priori* auch auf Dinge an ſich gehen, welche Folgerung allen Behauptungen der Critik ein Ende machen würde (C. 409. f. M. I, 464.).

7. Es herrscht in dem ganzen Verfahren, durch welches man eine Erkenntniss der menschlichen Seele *a priori*, unter dem Namen einer rationalen Psychologie (Seelenlehre aus blosser Vernunft), möglich machen will, folgender Paralogismus:

Obersatz: Was nur als Subject (metaphysische oder reale Substanz) gedacht werden kann, existirt nur als Subject (metaphysische oder reale Substanz);

Untersatz: Nun kann das denkende Wesen nur als Subject (als logische Substanz, nicht als inhärirender Gedanke, aber auch nicht als Object des Gedankens) gedacht werden;

Schlusssatz: Also existirt das denkende Wesen nur als Substanz.

Im Obersatze wird von einem Wesen geredet, das überhaupt in jeder Absicht, folglich auch so, wie es in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Untersatz aber ist von demselben Wesen die Rede, aber nicht als Substanz in der Anschauung, und als Object des Denkens, sondern als Subject des Denkens. Es ist hier das, was man bei den Sophismen *Sophisma figurae dictionis* nennt, das ist ein solches Sophisma, worin das Mittelglied in verschiedener Bedeutung genommen wird (L. 211.). Das Mittelglied ist hier Subject, im Obersatz aber bedeutet es Substanz, dass nehmlich ein Object des Denkens, in der Anschauung, als Substanz gedacht werden müsse; im Untersatz aber das logische Subject, das nicht weiter Prädicat von einem andern Subject seyn kann, sondern dem alles Denken inhärirt, oder das Subject des Denkens. Beim Denken beziehen wir nehmlich jeden Gedanken auf ein Ob-

ject, das durch den Gedanken vorgestellt wird, und auf das denkende Subject, oder sind uns des Gedankens bewufst. Wenn nun das gedachte Object nicht anders, denn als Substanz gedacht werden kann, wozu aber Anschauung gehört, weil sonst der Gedanke leer ist, so ist es Substanz, das ist der Obersatz und der ist richtig. Allein der Untersatz redet vom denkenden Wesen, zu dem uns die Anschauung gänzlich fehlt, betrachtet dasselbe nun als Object des Denkens, und behauptet, es könne als Object des Denkens nur als Subject gedacht werden. Das kann nicht heifsen als Substanz, denn da es uns an der Anschauung fehlt, so ist das denkende Wesen, als solches, weder als Substanz noch als Accidens ein realer Gedanke. Es heifst vielmehr, man mufs beim Denken das denkende Wesen, oder vielmehr das Bewufstseyn immer als Subject ansehen, oder als das, worauf man den Gedanken bezieht, in so fern er als unser Gedanke, als ein Gedanke den wir haben, angesehen werden mufs. Folglich heifst im Obersatz Subject so viel als Substanz, und betrifft das Object beim Denken, im Untersatz aber Subject, und betrifft das Bewufstseyn beim Denken (C. 410. M. I, 465.). S. Ich, 13.

8. Wenn man die Möglichkeit der Existenz eines Dinges als einer Substanz oder eines Accidens einsehen will, so ist es nicht genug, dafs ich es mir blofs so denken kann. Sondern es mufs für die Substanz eine beharrliche und für das Accidens eine wechselnde Anschauung zum Grunde gelegt werden, s. Kategorie, 60. und Anschauung, 8. Nun haben wir aber in der inneren Anschauung gar nichts Beharrliches, denn das Ich ist nur das Bewufstseyn meines Denkens und keine Anschauung; also können wir auch den Begriff der Substanz, d. i. eines für sich bestehenden (einem andern nicht inhäri-

renden) Subjects, auf unſer Ich als denkendes Weſen nicht anwenden (C. 412. M. I, 466.). S. Seele.

9. Nehmen wir nun die vier Sätze im Art. Ich, 7., wie ſie auch in der rationalen Pſychologie genommen werden müſſen, wenn ſie für alle denkende Weſen gültig ſeyn ſollen, im dortigen ſynthetiſchen Zuſammenhange, da der Begriff des Gegenſtandes erſt gemacht, und ſodann die Wirklichkeit eines ſolchen Gegenſtandes zuletzt ausgemacht wird. Gehen wir daher von der Kategorie der Relation, von dem Satze Art. Ich, 7. aus, der Ordnung der Kategorien nach rückwärts die Reihe derſelben, bis ſich der Cirkel ſchlieſst, durch: ſo ſtehen dieſe Sätze ſo, wie ſie im Art. Ich, 7. aufgeſtellt ſind. Wir ſtoſsen dann zuletzt auf die Exiſtenz derſelben, deren ſich die denkenden Weſen in dieſem Syſtem unabhängig von äuſsern Dingen bewuſst ſind. Dann können die denkenden Weſen ihre Exiſtenz (daſs ſie als beharrliche Weſen exiſtiren) aus ſich ſelbſt beſtimmen, wodurch das Daſeyn der äuſsern Dinge, da es zur Beſtimmung des Daſeyns des denkenden Weſens in der Zeit (ſ. Idealismus, 12. S. 408.) gar nicht erforderlich iſt, wenigſtens problematiſch wird (M. I, 468. C. 416. ff.).

10. Nehmen wir die vier Sätze im Art. Ich, 7. im analytiſchen Zuſammenhange, ſo daſs nicht der Begriff eines denkenden Weſens, ſondern das Ich denke, als ein Satz, der ſchon ein Daſeyn in ſich ſchlieſst, zum Grunde gelegt und zergliedert (analyſirt) wird, ſo fangen die Sätze, die wie die Kategorien jederzeit einen geſchloſſenen Kreis bilden (Pr. 122.) von einer Wirklichkeit an und heiſsen und ſtehen ſo:

Ich denke

1.

der Modalität nach:
als Wirklichkeit;

2.

der Relation nach:
als Subject,

3.

der Quantität nach:
als einfach,

4.

der Qualität nach:
als identisch.

(M. I, 469. C. 418. f.).

11. Im zweiten Satze ist die Art des Subjects nicht bestimmt, im dritten Satze wird die absolute Einheit des Selbstbewusstseyns bestimmt, ohne welche dasselbe (da es doch etwas Reales ist) nicht möglich seyn würde. Nun ist im Raum nichts Reales, was einfach wäre, also ist es unmöglich, die Beschaffenheit des denkenden Wesens aus Gründen des Materialismus zu erklären. Im ersten Satz wird mein Daseyn als eines einzelnen denkenden Wesens durch das Denken empirisch in der Zeit bestimmt, da hierzu aber das Beharrliche in der blossen Zeit nicht für die innere Anschauung zu finden ist, so ist es ebenfalls nicht möglich, die Beschaffenheit des denkenden Wesens aus Gründen des Spiritualismus zu erklären, folglich können wir auf keine Art etwas von der Beschaffenheit unsrer Seele erkennen (C. 419. M. I. 470.).

12. Und wie sollte es auch möglich seyn, durch das blosse einfache Bewusstseyn, das bloss als Einheit zum Verknüpfen alles Mannichfaltigen dient, über die Erfahrung (unser Daseyn im Leben) hinaus zu kommen? Wir lernen ja dieses

Bewuſstſeyn ſelbſt nur dadurch kennen, daſs wir es unmöglich finden, irgend eine Erfahrungserkenntniſs zu erlangen, wenn wir das Mannichfaltige derſelben nicht an dieſes Bewuſstſeyn knüpfen, und durch daſſelbe Einheit hinein legen. Und wie wäre es möglich, ſogar unſere Erkenntniſs auf die Natur aller denkenden Weſen überhaupt durch den empiriſchen Satz: Ich denke, der in Anſehung aller Art der Anſchauung ganz unbeſtimmt iſt, zu erſtrecken (C. 420. f. M. I, 471.).

13. Es giebt alſo keine rationale Pſychologie als Doctrin, die uns einen Zuſatz zu unſrer Selbſterkenntniſs verſchaffte, ſondern nur als Diſciplin, welche der ſpeculativen Vernunft in dieſem Felde unüberſchreitbare Grenzen ſetzt, einerſeits um ſich nicht dem ſeelenloſen Materialismus in den Schooſs zu werfen, andrerſeits um ſich nicht in dem, für uns im Leben grundloſen Spiritualismus herumſchwärmend zu verlieren, ſondern dieſe Weigerung unſerer Vernunft, über dieſes Leben hinaus reichende Fragen zu beantworten, als einen Wink anzuſehen, uns von der fruchtloſen überſchwenglichen Speculation zur Erforſchung unſeres Selbſt abzuziehen, und zum fruchtbaren praktiſchen Gebrauch anzuwenden, welcher ſeine Principien doch höher annimmt, und das Verhalten ſo beſtimmt, als ob unſere Beſtimmung unendlich weit über die Erfahrung oder dieſes Leben hinaus reiche (C. 421. M. I, 472.).

14. Man ſiehet aus allem dieſen, daſs die ſogenannte rationale Pſychologie aus bloſsem Miſsverſtande entſpringt. Das Ich, welches nichts anders iſt, als die Einheit des Bewuſstſeyns, welche den Kategorien zum Grunde liegt, wird hier für eine Anſchauung des Subjects als eines Objects genommen, und hierauf die Kategorie der Subſtanz angewandt. Dieſe Einheit iſt aber nur

die Einheit im Denken, durch die allein kein Object gegeben wird, auf die alſo die Kategorie der Subſtanz nicht angewandt, mithin dieſes Subject gar nicht erkannt werden kann, weil die Kategorie jederzeit Anſchauung vorausſetzt. Das Subject der Kategorien kann alſo durch das bloſse Denken derſelben keinen Begriff von ſich ſelbſt als einem Object der Kategorien bekommen; denn das den Kategorien zum Grunde liegende reine Selbſtbewuſstſeyn kann nicht erklärt und auch dieſer Erklärung ſeiner ſelbſt zum Grunde gelegt werden. Eben ſo kann das Subject, in welchem die Vorſtellung der Zeit ihren Grund hat, nicht dadurch ihr eigen Daſeyn in der Zeit beſtimmen; und wenn dies nicht möglich iſt, daſs dasjenige in der Zeit ſei, in welchem alle Zeit iſt, ſo iſt es auch nicht möglich, daſs dasjenige (das denkende Weſen) durch Kategorien, denen das Selbſtbewuſstſeyn zum Grunde liegt, erkannt werde, in dem das Selbſtbewuſstſeyn iſt. S. Daſeyn, 12. und Descartes, 4. (C. 421. M. I, 473.).

15. So verſchwindet denn ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus verſuchtes und doch zum höchſten Intereſſe der Menſchheit gehöriges Erkenntniſs des denkenden Weſens, als eines nicht ſinnlichen Objects der Erkenntniſs, ſoweit es der ſpeculativen Philoſophie verdankt werden ſoll, in getäuſchte Erwartung. Zugleich aber macht die Critik es unmöglich, die Nichtexiſtenz ſolcher denkenden Weſen zu behaupten (M. I, 474. C. 423.).

16. Gleichwohl wird hierdurch für die Annehmung eines künftigen Lebens nach Grundſätzen des mit dem ſpeculativen verbundenen praktiſchen Gebrauchs der Vernunft nicht das mindeſte verloren; denn der bloſs ſpeculative Beweis hat auf die gemeine Menſchenvernunft ohnedem niemals einigen Einfluſs haben können. Er iſt ſo

auf eine Haaresſpitze geſtellt, daſs ſelbſt die Schule ihn auf derſelben nur ſo lange erhalten kann, als ſie ihn als einen Kreiſel um denſelben ſich unaufhörlich drehen läſst, und er in ihren eigenen Augen alſo keine beharrliche Grundlage zu einem Gebäude abgiebt. Die für die Welt brauchbaren Beweiſe gewinnen vielmehr durch Abſtellung jener dogmatiſchen Anmaſsungen an Klarheit und ungekünſtelter Ueberzeugung, indem ſie die Vernunft in die Ordnung der Zwecke verſetzen, ſo daſs die praktiſche Vernunft zugleich dieſe Ordnung und mit ihr unſere eigene Exiſtenz über die Grenzen der Erfahrung und des Lebens hinaus zu erweitern berechtigt iſt. Nach dem im Art. Organiſirtes Weſen, 8. angegebenen Grundſatz müſste der Menſch unter allen Geſchöpfen allein von der zu ſeiner Beſtimmung zweckmäſsigſten Einrichtung ausgenommen ſeyn. Denn ſeine Naturanlagen, nicht bloſs den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, ſondern vornehmlich das moraliſche Geſetz in ihm, gehen ſo weit über allen Nutzen und Vortheil, den er in dieſem Leben daraus ziehen könnte, daſs das moraliſche Geſetz ſogar das bloſse Bewuſstſeyn der Rechtſchaffenheit der Geſinnung über alles hochſchätzen lehrt, und der Menſch ſich dadurch zum Bürger einer beſſern Welt ſich tauglich zu machen berufen fühlt. Dieſer niemals zu widerlegende Beweisgrund wird durch eine ſich unaufhörlich vermehrende Zweckmäſsigkeit in allen Erfahrungsgegenſtänden, eine Ausſicht in die Unermeſslichkeit der Schöpfung und einen dieſer angemeſſenen Trieb begleitet, und bleibt uns immer noch übrig, wenn wir es gleich aufgeben müſſen, die nothwendige Fortdauer unſers Daſeyns aus der bloſs theoretiſchen Erkenntniſs unſerer ſelbſt einzuſehen (C. 424. ff. M. I, 475.).

Kant Crit. d. reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch S. 398. ff.

Kant Prol. §. 39. S. 122.

Deſſ Logik, §. 90.

Iakob Grundriſs der allg. Logik u. ſ. w. §. 414. f.

Pathologiſch,

(*pathologicus*, *pathologique*). Im weitläuftigſten Sinne heiſst pathologiſch, was von der Sinnlichkeit abhängt. So iſt eine Willkühr pathologiſch beſtimmt, wenn ihre Wirkungen von ſinnlichen Antrieben abhängen; eine ſolche iſt z. B. die bloſs thieriſche Willkühr, aber auch die menſchliche, in ſo fern ſie thieriſch iſt (C. 830.). Das griechiſche Wort (παϑολογικος) bedeutet eigentlich, was vom Leiden abhängt. Nun iſt die Sinnlichkeit die Receptivität (Empfänglichkeit) der Eindrücke, alſo eine Fähigkeit bloſs zu leiden. Was alſo von ihr abhängt, verhält ſich bloſs leidend. So giebt es eine pathologiſche Liebe, ſ. Liebe, ein pathologiſches Intereſſe, ſ. Intereſſe, 2. und 9.

2. In der Critik der praktiſchen Vernunft iſt dieſer Begriff beſonders von Bedeutung. Unſer Selbſt iſt pathologiſch beſtimmbar, heiſst, unſer handelndes Selbſt kann ſich durch Hoffnung oder Furcht zu ſeinen Handlungen beſtimmen laſſen. Dies iſt unſre ſinnliche Natur, vermöge welcher wir ſinnliche Weſen ſind. Die Materie des Begehrungsvermögens, d. h. Gegenſtände der Neigung, die uns entweder mit Hoffnung, oder auch mit Furcht erfüllen, dringen ſich uns auf, und machen, daſs wir nach den erſtern trachten, und die letztern fliehen, welches ohne die ſinnlichen Antriebe unſrer Natur unmöglich ſeyn würde (P. 131.)

3. So iſt die Wirkung des moraliſchen Geſetzes auf unſer Gefühl pathologiſch, denn es

erweckt in uns das Gefühl der Unannehmlichkeit darüber, dass wir unsre sinnlichen Wünsche dem Gesetz nachsetzen sollen. Aller Einfluss auf das Gefühl erweckt ein Leiden, wir fühlen ein angenehmes oder unangenehmes Gefühl, welches etwas Leidendes ist, wie jedes Gefühl überhaupt, also pathologisch. Es ist keine Wirkung, die wir hervorbringen, sondern wir sind bloss fähig so afficirt zu werden, wenn etwas anders auf diese unsere Fähigkeit wirkt (P. 133.). Was das heisse die praktische Vernunft sei pathologisch bedingt, siehet man im Art. Interesse, 9.

Peinlichkeit

in der Befolgung der Regeln der schönen Kunst. Ein solches Bestreben, den Regeln der schönen Kunst gemäss zu handeln, da an den Producten des Künstlers die Schulform durchblickt, d. i. dass man an denselben sehen kann, dass die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt, und seinen Gemüthskräften Fesseln angelegt habe (U. 180.). Diese Peinlichkeit ist wohl zu unterscheiden von der Pünctlichkeit in der Befolgung der Regeln der schönen Kunst, welche ein solches Bestreben den Regeln der schönen Kunst gemäss zu handeln ist, dass jede Regel genau befolgt werde und dass das Kunstproduct mit derselben genau übereinkomme, ohne dass die Aengstlichkeit des Künstlers dabei durchblicke. Die Peinlichkeit ist also das Sichtbarwerden dieser Aengstlichkeit an dem Kunstproduct, welches dasselbe steif und geschmacklos macht, und demselben alle Grazie raubt. S. Kunst, schöne, e.

Es giebt Peinlichkeit in allen Dingen, wo die Beobachtung der Regeln zu ängstlich ist, so dass darunter das Wesentliche leidet. So giebt es z. B. eine Peinlichkeit in der Ordnung, wel-

che darin besteht, dass man immer auf Ordnung erpicht ist, ohne weiter eine Absicht zu haben, als bloss die Ordnung. Diese Peinlichkeit zeigt sich darin, dass der, in dessen Handlungen sie sich zeigt, immer etwas aufzuräumen hat, um den Dingen eine andere Stelle zu geben. Diess ist nichts anders als Nichtsthun, das den Schein der Beschäftigung mit sich führt, und wobei die gründliche Ordnung verfehlt wird. Diese Peinlichkeit in der Ordnung zeigt einen kleinen Geist an. Eben so giebt es eine Peinlichkeit in Kleidern, die sehr verächtlich ist (Mnscrpt.).

Perception,

(*perceptio*, *perception*). So nennt man in der Logik und Psychologie die Vorstellungen, welche mit Bewusstseyn verbunden sind (C. 376.). Die subjectiven Perceptionen heissen Empfindungen, und es wird von ihnen bei diesem Worte gehandelt. Hier ist noch einiges von den Perceptionen überhaupt anzuführen.

2. Das Bewusstseyn ist die Bedingung, die alle Perceptionen begleitet, und auf ihr beruhet der Unterschied zwischen Perceptionen und bewusstlosen oder dunkeln Vorstellungen. Ohne Bewusstseyn sind wohl Vorstellungen, aber keine Erkenntnisse möglich. Das Bewusstseyn ist die Vorstellung, dass eine andere Vorstellung in mir ist. Wenn ich den Mond ansehe, so ist die Vorstellung von allem dem in mir, was sich auf der Seite des Mondes befindet, die mir zugekehrt ist, und wovon Lichtstrahlen in mein Auge kommen. Aber von den meisten dieser Dinge ist die Vorstellung nicht klar, d. h. ich bin mir derselben nicht bewusst, ich habe nicht die Vorstellung davon, dass diese Vorstellungen in mir sind (L. 40. f.).

3. Die Perception ist also gleichbedeutend mit klarer Vorstellung, denn diese ist auch eine Vorstellung, deren ich mir bewufst bin. Das Bewufstseyn ist die wesentliche Bedingung aller logischen Form der Vorstellungen, die Perceptionen sind also allein der Stoff der Logik. Was Vorstellung sei, läfst sich nicht weiter erklären, denn man müfste sie doch immer wiederum durch eine Vorstellung erklären, welches einen Cirkel im Erklären geben würde. Alle Perceptionen oder klaren Vorstellungen können nun unterschieden werden in Ansehung der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit. Sind wir uns der ganzen Vorstellung bewufst, nicht aber des Mannichfaltigen, das in ihr enthalten ist, so ist die Vorstellung undeutlich. Zur Erläuterung der Sache zuerst ein Beispiel in der Anschauung. Wir erblicken in der Ferne ein Landhaus. Sind wir uns nun seiner einzelnen Theile in dieser Anschauung nicht bewufst, so ist unsre Vorstellung des Landhauses undeutlich. Wollen wir ferner ein Beispiel von Undeutlichkeit in Begriffen, so mag der Begriff der Schönheit dazu dienen. Ein jeder hat von der Schönheit einen klaren Begriff. Wer aber z. B. nicht weifs, dafs es ein Merkmahl des Schönen sei, dafs es allgemeiner gefallen soll, der hat einen undeutlichen Begriff von der Schönheit (L. 41. f.).

4. Die undeutliche Vorstellung nennen Wolfs Schüler eine verworrene; allein dieser Ausdruck ist nicht paffend. Denn das Gegentheil von Verwirrung ist Ordnung und nicht Deutlichkeit. Jede verworrene Vorstellung ist zwar eine undeutliche, aber nicht jede undeutliche ist auch eine verworrene; denn darum, weil ich gewisser Merkmahle mir nicht bewufst bin, sind sie ja nicht in meinem Bewufstseyn in Unordnung (L. 43.).

5. Einfache Vorstellungen sind solche, in denen wir kein Mannichfaltiges unterscheiden können. Diese Vorstellungen sind undeutlich. Aber darum kann man sie nicht verworren nennen. (L. 43.).

6. Die Undeutlichkeit der zusammengesetzten Vorstellungen rührt von Schwäche des Bewufstseyns her. Es kann nehmlich etwas deutlich seyn der Form nach; d. h. ich kann mir des Mannichfaltigen in der Vorstellung bewufst seyn. Der Materie nach kann aber die Deutlichkeit abnehmen, wenn der Grad des Bewufstseyns kleiner wird. Dieses ist der Fall mit abstracten Vorstellungen (L. 43. f.).

7. Die Deutlichkeit selbst kann eine zwiefache seyn:

a. eine sinnliche. Diese bestehet in dem Bewufstseyn des Mannichfaltigen in der Anschauung oder der Sinnendeutlichkeit. Ich sehe z. B. die Milchstrafse als einen weifslichen Streifen; die Lichtstrahlen von den einzelnen in demselben befindlichen Sternen müssen nothwendig in mein Auge gekommen seyn. Aber die Vorstellung davon war nur klar, und wird durch das Teleskop erst deutlich, weil ich erst durch dasselbe die einzelnen in jenem Milchstreifen enthaltenen Sterne erblicke (L. 44.);

b. eine intellectuelle. Diese bestehet in dem Bewufstseyn des Mannichfaltigen in den Begriffen oder der Verstandesdeutlichkeit. So sind z. B. in dem Begriffe der Tugend als Merkmahle enthalten α) der Begriff der Freiheit, β) der Begriff der Anhänglichkeit an Regeln (der Pflicht), γ) der Begriff von Ueberwältigung der jenen Regeln widerstreitenden Neigungen. Lösen wir nun so den Begriff in seine Bestandtheile auf,

ſo heiſst das die Analyſe, wodurch er deutlich gemacht wird, und die Begriffe nicht der Materie, ſondern nur der Form nach verbeſſert werden (L. 44.).

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. I. Buch. I. Abſchnitt. S. 376.

Deſſ. Logik. Einl. V. S. 40. ff.

Perſon,

ſ. Perſonalität.

Perſonalität,

Perſönlichkeit, (*perſonalitas*, *perſonalité*). Die Beſchaffenheit eines Weſens, daſs es in ſeiner Vorſtellung das Ich haben kann (A. 3.) ſ. Ich. Dieſe Perſönlichkeit, durch welche ſich derjenige, der ſie beſitzt, als ein abſolutes Subject, d. i. keinem andern Weſen anhängendes oder inhärirendes, folglich unabhängiges Weſen, denkt, hat der Menſch, und heiſst darum eine Perſon. Er iſt dadurch über alle andere auf Erden lebende Weſen, die alle dieſer Vorſtellung nicht fähig ſind, unendlich erhoben. Man kann aber dieſe Perſönlichkeit des Menſchen in verſchiedener Rückſicht betrachten, wodurch ſie auch verſchiedene Beſtimmungen und Namen bekömmt.

1. Moraliſche Perſönlichkeit (*perſonalitas moralis*, *perſonalité morale*). Die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Weſens betrachtet, welches eigenthümlichen, nehmlich von ſeiner eigenen Vernunft gegebnen, praktiſchen Geſetzen unter-

worfen iſt, ſo fern ſie zugleich zur intelligibeln Welt gehört (P. 155. K. XXII.). Die moraliſche Perſönlichkeit iſt alſo die Modification des Ich in der Vorſtellung eines Weſens, daſs, wenn auch alles, was an dieſes Ich geknüpft iſt, als etwas, was ihm zugehört, Erkenntniſs und Handlung, den Geſetzen, und folglich dem daraus entſpringenden Mechanismus, der ganzen Natur unterworfen iſt, es ſich dennoch in Anſehung ſeines Wollens und der Beſtimmungsgründe ſeiner Handlungen als frei betrachtet, oder ſo, daſs es das, was es thut, nicht, durch die Naturgeſetze gezwungen, thun muſs. Nun iſt dieſe Freiheit der Handlungen nicht Geſetzloſigkeit derſelben, welches wider die Vernunft wäre, ſondern nur Unabhängigkeit der Handlungen von den Naturgeſetzen, nicht von allen Geſetzen überhaupt. Die Geſetze, von denen die Handlungen abhängen, ſind die moraliſchen Geſetze, welche, da es darauf ankömmt, daſs ſie das Ich hat befolgen wollen, oder nicht, ihm eigenthümliche, von ſeiner eigenen Vernunft gegebene (reine praktiſche) Geſetze ſind. Denn hätte ſie ihm ein Anderer gegeben, ſo betrifft die moraliſche Beurtheilung ſeiner Selbſt doch immer die Frage, ob er ſie habe wollen befolgen, alſo was er ſich ſelbſt für Geſetze gegeben habe. Und ſo iſt die moraliſche Perſönlichkeit die Beſchaffenheit eines Weſens, daſs ſein Ich wenigſtens nicht bloſs Naturgeſetzen, ſondern ſolchen Geſetzen, die es ſich ſelbſt giebt, und die eben darum reine praktiſche heiſsen, unterworfen iſt. Gehört nun die Perſon zur Sinnlichkeit, d. h. iſt ſie den Naturgeſetzen unterworfen, ſo gehört ſie doch als moraliſche Perſon nicht dazu, ſondern zu einer Welt, in der nicht Naturnothwendigkeit, ſondern Freiheit von derſelben die Handlungen möglich macht. Dies iſt alſo eine nichtſinnliche oder intelligibele Welt, oder eine ſolche, die wir uns als eine Welt der Dinge an

ſich denken müſſen, in der allein die Perſonen ihrer eigenen Perſönlichkeit unterworfen ſeyn können. Dies iſt aber freilich nur möglich, in ſo fern die Perſon als ſinnliches Weſen Erſcheinung, als moraliſches Weſen aber ein, obwohl für unſere Erkenntniſs unzugängliches, Ding an ſich oder intelligibeles Weſen iſt. Denn nur ſo iſt es wenigſtens denkbar, wie etwas, das den unwiderſtehlich zwingenden Naturgeſetzen unterworfen iſt, ſich dennoch als frei beurtheilen kann, nehmlich weil es jenes nur in der Erſcheinung, dieſes aber an ſich iſt (M. II. 288.). S. Heiligkeit und Mechanismus der Natur.

Durch dieſe Perſönlichkeit ſind die Menſchen und überhaupt die vernünftigen Weſen in der Welt Zwecke an ſich ſelbſt, nicht bloſs Mittel zum beliebigen Gebrauch für dieſen oder jenen Willen; ſondern müſſen in allen ihren, ſowohl auf ſich ſelbſt, als auch auf andere vernünftige Weſen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Denn da ſie von ihren eigenen Geſetzen, und ſo von ihrem eigenen (moraliſchen) Willen abhängen, ſo können ſie auch nicht bloſs der Abſicht eines andern Weſens unterworfen ſeyn (ſ. Endzweck, 11.). Und ſo beſtehet alſo die moraliſche Perſönlichkeit in der hohen Würde, daſs diejenigen, die ſie beſitzen, von Andern, ja auch von ſich ſelbſt, und ſogar von dem göttlichen Weſen, nie bloſs als Mittel wozu, ſondern zugleich als Zweck an ſich ſelbſt, nach den Geſetzen der Moralität, zu gebrauchen ſind (P. 156.). Dinge, die bloſs Mittel wozu ſind, heiſſen Sachen, dergleichen die vernunftloſen Thiere ſind, mit denen man, weil ſie keine Perſönlichkeit haben, in Anſehung ihrer (obwohl nicht in Anſehung ſeiner ſelbſt) nach Belieben ſchalten und walten kann (A. 3.). Vernünftige Weſen hingegen werden Perſonen genannt, weil

ihre Natur ſie ſchon als Zwecke an ſich ſelbſt, d. i. als etwas, das nicht bloſs als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet. Dieſe, alle Willkühr einſchränkende und Achtung erweckende Idee der moraliſchen Perſönlichkeit, worin der hohe Rang, die eigenthümliche Würde *) des Menſchen beſteht, dadurch er ſich über alle andere Weltweſen, die nicht Menſchen ſind, erhebt, und die uns unſre Beſtimmung zur Moralität vor Augen ſtellt, aber auch zugleich, durch Erweckung unſrer Aufmerkſamkeit auf den Mangel der Angemeſſenheit unſeres Verhaltens in Anſehung derſelben, unſern Eigendünkel niederſchlägt, iſt ſelbſt der gemeinſten Menſchenvernunft natürlich und leicht bemerklich. Ein auch nur mittelmäſsig ehrlicher Mann hat gewiſs zuweilen eine unſchädliche und wohl gar nützliche Lüge bloſs darum unterlaſſen, um ſich in Geheim in ſeinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen; einen rechtſchaffenen Mann hält im gröſsten Unglück des Lebens das Bewuſstſeyn aufrecht, daſs er doch die Würde der Menſchheit in ſeiner Perſon erhalten und den innern Anblick der Selbſtprüfung nicht zu ſcheuen Urſache habe. Der Menſch iſt es ſich alſo bewuſst, daſs ſein Wille unabhängig vom Einfluſs des Nutzens und der ſinnlichen Triebfedern, und über die Unfälle des Sinnenlebens erhaben ſei, und dieſe Unabhängigkeit von dem Mechanismus der Natur iſt die moraliſche

*) Alle Gegenſtände der Neigungen haben nur einen bedingten Werth, denn, wenn die Neigungen und darauf gegründeten Bedürfniſſe nicht wären, ſo würde ihr Gegenſtand, weil die Bedingung wegfiele, ohne Werth ſeyn. Die Neigungen ſelbſt haben ebenfalls nur einen bedingten Werth, denn das vernünftige Weſen wünſcht davon ganz frei zu ſeyn. Alſo iſt der Werth aller durch unſre Handlungen zu erwerbenden Gegenſtände bedingt. Nur die moraliſche Perſon hat als ſolche einen unbedingten oder abſoluten Werth, d. h. eine Würde, weil ſie gar nicht wozu, ſondern Zweck an ſich iſt, und alſo keine Bedingung ihres Werths ſtatt hat (G. 65.).

Perſönlichkeit (G. 65. P. 156. f. M. II. 84. 290. T. 140.). S. Glückſeligkeit und Kriecherei, 4. f. Die moraliſche Perſönlichkeit iſt alſo die Idee der Menſchheit ganz intellectuell betrachtet (ſ. Menſch, 2.). Ganz intellectuell heiſst unabhängig von phyſiſchen Beſtimmungen, alſo mit Abſtraction von aller ſinnlichen Beſchaffenheit, durch die das Weſen auch als Erſcheinung im Felde der Erfahrung exiſtiren mag. Wenn wir alſo es uns zur Maxime machen, bloſs aus Achtung für das moraliſche Geſetz, als einer für ſich hinreichenden Triebfeder der Willkühr, zu handeln, ſo ſind wir in ſo fern unabhängig vom Mechanismus der Natur, und handeln als moraliſche Perſonen; und der in uns liegende Grund davon, der uns dies möglich macht, iſt nicht die Perſönlichkeit ſelbſt, ſondern ein Zuſatz zu derſelben, welcher die Anlage zur Perſönlichkeit genannt werden kann (R. 18. f.). Eine moraliſche Perſon iſt alſo ein ſolches Weſen, deſſen Handlungen einer Zurechnung fähig ſind, eben weil es nicht durch den Naturmechanismus dazu gezwungen iſt, und in ſo fern keinen andern Geſetzen unterworfen ſeyn kann, als ſolchen, die es (entweder allein, oder wenigſtens zugleich mit Andern) ſich ſelbſt giebt (K. XXII.). S. Kategorie, 70. S. 602. Aus dieſer Stelle ſieht man, daſs der Begriff der moraliſchen Perſönlichkeit eigentlich der des Guten als Subſtanz betrachtet iſt, d. i. die Kategorie der praktiſchen Vernunft, durch welche die Cauſalität der Freiheit als Subſtanz gedacht wird, welches (ſ. Perſönlichkeit transſcendentale) allerdings, obwohl nur praktiſche Realität hat. Das Moralgeſetz nöthigt uns, wenn wir es befolgen, uns als moraliſche Selbſtſtändigkeiten zu beurtheilen, die unabhängig von allen andern, als moraliſche Weſen, für ſich beſtehen.

2. Pſychologiſche Perſönlichkeit (*perſonalitas pſychologica*, *perſonalité pſychologique*), ſ. Ich, 8. c. und 15. Sie iſt hiernach bloſs das Vermögen, ſich in den verſchiedenen Zuſtänden ſeines Daſeyns der Identität ſeiner ſelbſt bewuſst zu werden (K. XXII.).

3. Transſcendentale Perſönlichkeit (*perſonalitas transſcendentalis*, *perſonalité transſcendentale*), die Einheit des Subjects (das uns übrigens unbekannt iſt), in deſſen Beſtimmungen eine durchgängige Verknüpfung durch Apperception iſt (1. C. 365.). D. h. die zu aller Erkenntniſs unentbehrliche und ihr ſtets zum Grunde liegende Vorſtellung, daſs es nur ein Subject, nicht viele ſind, deſſen Gedanken, Gefühle, Anſchauungen u. ſ. w. durchs Selbſtbewuſstſeyn alle durchgängig ſo mit einander verknüpft ſind, daſs ſie durch dieſe Einheit des Subjects und die dadurch mögliche Verknüpfung Ein Ganzes ausmachen. Da nun alles Denken und alle Erkenntniſs erſt dadurch möglich wird, folglich auch alle Erkenntniſs *a priori*, ſo heiſst dieſe *a priori* entſpringende Vorſtellung der Perſönlichkeit transſcendental. Man lernt durch ſie nicht etwa die Beſchaffenheit des denkenden Subjects, als eines Dinges an ſich, kennen; ſondern es iſt nur zum Denken und Erkennen, ja auch zum moraliſchen Wollen überhaupt nöthige und auch hinreichende Grundvorſtellung. Man kann auch das denkende Subject Seele nennen, und darunter alſo dieſes transſcendentale Subject verſtehen, d. i. das Denkende, welches ich mit dem Ich bezeichne, als ein Ding an ſich ſelbſt, von dem ich aber nicht einmal ſein Daſeyn erkenne, ſondern das ich bloſs zum Behuf der Erkenntniſs mir als ein ſolches vorſtellen muſs. (1. C. 365. f.). Die transſcendentale Perſönlichkeit iſt alſo die Vorſtellung von dem trans-

ſcendentalen Subſtratum alles Denkens, oder aller innern Erſcheinungen, welche als Beſtimmungen deſſelben gedacht werden. Man denkt ſich darunter eine ſelbſtſtändige und bei allem möglichen Wechſel ihres Zuſtandes beharrliche Exiſtenz der denkenden Natur (1. C. 383.). Dieſe Vorſtellung iſt zur Möglichkeit der Erſcheinungen des innern Sinnes nothwendig, aber die Realität derſelben auſser dem Felde der Erfahrung, d. i. daſs es eine Seele als Ding an ſich ſelbſt gebe, zu zeigen, iſt unmöglich. Uebrigens iſt der Begriff der Perſonalität in ſo vielen Bedeutungen gebräuchlich als das Ich, ſ. Ich, 16. und die transſcendentale im Grunde mit der pſychologiſchen und logiſchen einerlei; nur daſs, wenn wir ſie die transſcendentale nennen, dabei gedacht wird, daſs ſie das Subſtrat alles Denkens bedeutet, oder der Grund aller Gedanken, welcher zwar als Ding an ſich gedacht wird, aber ſolches, ſelbſt ſeinem Daſeyn nach, unerforſchlich iſt und ſeyn muſs, weil jede Erkenntniſs deſſelben daſſelbe immer wieder vorausſetzen, und alſo einen Cirkel enthalten würde. Nennen wir ſie die pſychologiſche, ſo denken wir daran, daſs die Perſon, bei allen Veränderungen, die ihr zuſtoſsen mögen, eine und dieſelbe Perſon iſt, und nennen wir ſie die logiſche, ſo denken wir daran, daſs ein und daſſelbe Subject allem Denken zum Grunde liegt. Die moraliſche Perſönlichkeit iſt ein Begriff von der Perſönlichkeit, die nicht bloſs als eine (transſcendentale) bloſs zum Erkennen dienende urſprüngliche Vorſtellung, ſondern als eine ſolche gedacht wird, die durchs Moralgeſetz realiſirt wird oder einen Gegenſtand hat. Denn was als Zweck an ſich ſoll behandelt werden, und worauf ſich andre Dinge bloſs als Mittel beziehen, das muſs nothwendig ſelbſt als Etwas, als ein wirklicher Gegenſtand, wenn gleich nicht erkannt, doch angenommen werden. Und ſo realiſirt die praktiſche Vernunft das Subſtrat des Den-

kens, oder behandelt es (die Seele) als ein intelligibeles Weſen (Geiſt), und wir ſind vernünftiger Weiſe als moraliſche Weſen genöthigt, an einen Geiſt (intelligibeles Subſtrat) des Menſchen zu glauben.

Perſonificiren,

ſ. Hypoſtaſiren.

Pfaffenthum,

ſ. Afterdienſt, 14., und Kirchenglaube, 7. b.

Pflicht,

(καδικον*), *officium*, *devoir*). K. hat den Begriff der Pflicht, der den eines an ſich guten Willens unter gewiſſen ſubjectiven Einſchränkungen und Hinderniſſen enthält, auf folgende Art entwickelt (G. 8. M. II, 22.).

1. Pflichtwidrige Handlungen können nicht aus Pflicht geſchehen, folglich braucht man bei der Entwickelung des Pflichtbegriffs auf ſie keine Rückſicht zu nehmen, auch nicht auf pflichtmäſsige Handlungen, die Menſchen aus Neigung zu etwas anderm ausüben, denn da läſst ſich leicht unterſcheiden, ob die Handlung aus Pflicht oder aus ſelbſtſüchtiger Abſicht geſchehen ſei. Weit ſchwerer iſt dieſer Unterſchied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäſsig iſt, und das Subject überdem noch unmittelbare Neigung zu ihr hat.

*) *Cicero ad Att. l. XVI. ep.* 14.

Z. B. es ist pflichtmäfsig, dafs der Krämer seine unerfahrnen Käufer nicht übertheuere, und der kluge (auf seinen Nutzen bedachte) Kaufmann thut dieses auch nicht, wenn bei ihm viel Verkehr ist. Man wird also ehrlich bedienet; darum hat aber der Kaufmann nicht aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren, sondern sein Vortheil erforderte es. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern blofs aus Neigung wozu anderm, in eigennütziger Absicht, geschehen (G. 8. M. II, 23.). Die Menschen bewahren ihr Leben zwar pflichtmäfsig, wenn sie es aber aus Liebe zum Leben oder aus Furcht vor dem Tode thun, nicht aus Pflicht. Wer aber sein Leben hafst und den Tod wünscht, und dennoch sein Leben bewahrt (vorausgesetzt, dafs ihn nicht etwa die Idee eines zukünftigen vergeltenden Zustandes nach dem Tode bestimmt), der kann es nur aus Pflicht thun, nicht weil er am Leben den mindesten Geschmack findet (M. II, 24. G. 9. P. 157.) Wohlthätig seyn, wo man kann, ist Pflicht. Es giebt aber auch manche so theilnehmend gestimmte Seelen, dafs sie ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich her zu verbreiten, und Andrer Zufriedenheit zu bewirken. Aber Handlungen aus solcher Gemüthsstimmung haben keinen sittlichen Werth, sondern gehen mit Handlungen aus andern Neigungen zu gleichen Paaren, z. B. mit Handlungen aus der Neigung zur Ehre, die gerade nicht Hochschätzung verdienen. Denn der Maxime, solche Handlungen zur Befriedigung einer Neigung zu thun, fehlt der sittliche Gehalt, nehmlich dafs sie (nicht aus Neigung, sondern) aus Pflicht geschehen. Gesetzt aber, das Gemüth jenes Menschenfreundes, der so gern Freude um sich her verbreitet, sei von eigenem Gram umwölkt, der alle Theilnehmung an andrer Schicksal auslösche, er hätte immer noch das Vermögen, andern Noth-

leidenden wohlzuthun, aber fremde Noth rühre ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt sei. Reisst sich nun dieser Mann dennoch aus dieser tödtlichen Unempfindlichkeit heraus, und thut eine wohlthätige Handlung, so geschieht sie (wenn ihn nicht die Hoffnung eines künftigen Lebens oder die Furcht vor demselben dazu bestimmt) aus Pflicht, und alsdann hat diese Handlung ächt moralischen Werth. Noch mehr, gesetzt es sei Jemand von Temperament kalt und empfinde nichts bei fremder Noth. Würde ein solcher Mann darum keinen Quell zu Handlungen von höherm Werth, als Handlungen aus Temperament haben, finden? Allerdings! nehmlich, dass er wohlthue aus Pflicht (G. 10. f. M. II. 25.). S. Glückseligkeit, 19. So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unsern Feind, zu lieben (d. i. ihm aus Pflicht wohlzuthun), z. B. Matth. 22, 39. und 5, 44. u. m. d. (M. II, 27.). S. Liebe.

2. Eine Handlung aus Pflicht hat also ihren moralischen Werth nicht in der beabsichteten Wirkung; sie muss ihn folglich in der Maxime und in dem Princip des Wollens haben, nach welchem die Handlung geschehen ist. Nicht was durch die Handlung gewirkt wird, sondern dass sie, ohne Rücksicht auf die Folgen, um eines gewissen Grundsatzes willen, gewollt wurde, macht sie moralisch gut, und ist der Grund, dass man sagt, sie sei aus Pflicht geschehen. Hieraus erhellet, dass die Absichten, die ausser den Handlungen liegen, ihnen keinen unbedingten und moralischen Werth ertheilen können; denn die Wirkungen der Handlungen, als Zwecke und Triebfedern derselben, können nichts moralisch gut machen. Worin kann also der Werth liegen, wenn er nicht in dem Wollen gewisser Wirkungen liegt, die man durch die Handlungen hervorbringen will, oder, welches dasselbe ist, in den Folgen

der Handlungen? Er kann in nichts anderm liegen, als im Princip des Willens, oder in dem Grundsatz, der das Subject zum Wollen bestimmt, die Zwecke, die durch die Handlung bewirkt werden können, mögen seyn, was sie wollen. Denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Princip *a priori* (dem moralischen Grundsatz) und zwischen seiner Triebfeder *a posteriori* (der Wirkung einer Handlung wegen der Neigung zu dieser Wirkung). Das Princip *a priori* ist formal, d. i. es betrifft die durch die Vernunft bestimmte Art und Weise der Handlung überhaupt, dass sie nehmlich um einer Maxime, oder einer gewissen Beschaffenheit der Handlung, willen geschehe; die Triebfeder *a posteriori* hingegen ist material, d. i. sie treibt zur Handlung an durch die Vorstellung, dass ein gewisses Bedürfniss dadurch werde befriedigt werden. Da nun eine Handlung aus Pflicht nicht aus einem solchen materiellen Princip entspringt, so muss sie aus einem formellen Princip geschehen (G. 13. M. II. 28.).

3. Hieraus folgt nun, dass Pflicht die (objective*) oder durch die Vernunft aufgelegte, praktische oder auf einem Willen beruhende) Nothwendigkeit einer Handlung aus reiner Achtung fürs (praktische) Gesetz ist**); denn Achtung kann man weder für die Wirkung der Handlung haben, noch für die Neigung wozu. Wenn die Handlung also aus Pflicht geschehen soll, so kann den

*) Die objective moralische Nothwendigkeit ist, dass das Subject um des Gesetzes willen nicht anders soll; die subjective, dass es um der Pflicht willen nicht anders kann; die erstere ist Pflicht, die andere Bedürfniss. S. Bedürfniss, Gewissen 7. und Glaubenssache, 11.

**) Oder aus Verbindlichkeit, denn diese ist die Unterwerfung unter ein unbedingt gebietendes Gesetz (G. 86.).

Willen bloſs das Geſetz und die Achtung für daſſelbe beſtimmen, mithin die Maxime, dem Geſetze Folge zu leiſten, wodurch alle Willensbeſtimmung aus Neigung (in ſo fern die Handlung aus Pflicht geſchehen ſoll) ausgeſchloſſen wird. (G. 14. f. P. 151. M. II, 26. T. 171.). Daſs der moraliſche Werth einer Handlung nicht in der daraus erwarteten Wirkung liegen könne, folgt auch daraus, daſs es gar nicht den Willen eines vernünftigen Weſens bedürfte, dieſe Wirkung hervorzubringen, wenn nur alles allein an dieſer Wirkung gelegen wäre. Allein die Vorſtellung des Geſetzes, und das Handeln um dieſes Geſetzes willen kann nur im vernünftigen Weſen ſtatt finden, und hierin allein hann alſo nur das ſittlich Gute liegen (M. II. 30. G. 15.). Ja, da der Wille, wenn die Handlung aus Pflicht geſchehen ſoll, nicht durch Antriebe dazu beſtimmt werden muſs, wie wir geſehen haben, ſo bleibt nichts übrig, was ihn noch beſtimmen könnte, als die allgemeine Geſetzmäſsigkeit der Handlungen überhaupt, welche folglich dem Willen zum Princip dienen ſoll, d. i. ich ſoll nach einer geſetzmäſsigen Maxime, und zwar darum, weil ſie geſetzmäſsig iſt, handeln. Folglich heiſst der oberſte Grundſatz der Sittenlehre ſo: handle nach einer Maxime, von der du wollen kannſt, daſs ſie als allgemeines Geſetz gelte. Jede Maxime, die ſich hierzu nicht qualificirt, iſt der Moral zuwider (M. II, 31. G. 17. b. K. XXVI.). Ein Beiſpiel hierzu ſ. in dem Art. Klüglich. S. auch Imperativ, kategoriſcher, und Moralität. Die Pflicht hat alſo in ihrem Begriff Nothwendigkeit der Handlung, welche bei einem bedürftigen und eingeſchränkten Weſen praktiſche (durch einen Willen mögliche) Nöthigung (Zwang) iſt, weil ſie die Neigung ausſchlieſst, ja derſelben entgegen ſeyn kann; d. i. das Subject, welches aus Pflicht handelt, beſtimmt ſich auch

zu Handlungen, die von ihm ungern (mit Widerstand seiner Neigung, wogegen er sich eben nöthigt oder zwingt), aber doch stets mit Selbstbilligung geschehen; es unterwirft seine freie Willkühr dem Zwange durchs Gesetz, d. h. zwingt sich selbst, zu thun, was das Gesetz gebietet (M. II, 102. 278. G. 76. P. 143. T. 213. 46.), s. Achtung, 5. und 13. Und so sehen wir nun, wie der Begriff der Pflicht den eines an sich (nicht wozu, zu einer Wirkung) guten Willens (der durch das ihm beiwohnende Handlungsprincip gut ist) einschliefst, doch unter den subjectiven (im Subject vorauszusetzenden) Einschränkungen und Hindernissen (nehmlich der Neigungen), ohne welche der Wille die gesetzmäfsige Handlung (wie dies bei Gott der Fall ist) von selbst wollen, und sich nicht praktisch dazu nöthigen dürfte, d. h. seine Handlungen würden dann gar nicht die Beschaffenheit haben können, dafs sie aus Pflicht geschähen. Die Antriebe der Natur enthalten nehmlich Hindernisse der Pflichtvollziehung im Gemüth des Menschen und (zum Theil mächtig) widerstrebende Kräfte, die der Wille um des Gesetzes willen besiegt, wenn die Handlung aus Pflicht geschieht (T. 3.).

4. Wir haben den Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unsrer praktischen Vernunft gezogen, daraus ist aber keinesweges zu schliefsen, als sei er ein Erfahrungsbegriff, oder als hätten wir ihn als einen solchen behandelt. Die Erfahrung vom Thun und Lassen der Menschen lehrt vielmehr, dafs der Pflichtbegriff gar kein Erfahrungsbegriff seyn kann; indem zwar manches der Pflicht gemäfs, aber darum doch noch nicht aus Pflicht geschieht, ja dafs wir sogar nicht genau erforschen können, ob eine Handlung blofs aus Pflicht geschehen sei. In der That ist es schlechterdings unmöglich, selbst

durch die angestrengteste Prüfung, völlig hinter die geheimen Triebfedern einer Handlung zu kommen, weil die innern Principien derselben nicht erscheinen. Daher hat es auch zu aller Zeit Philosophen gegeben, welche die Wirklichkeit der moralischen Gesinnung bei den menschlichen Handlungen schlechterdings abgeleugnet haben. Diesen Philosophen thut man daher einen grossen Dienst, wenn man ihnen einräumt, dass der Begriff der Pflicht aus der Erfahrung gezogen werden müsse. In der Erfahrung spielt nehmlich die Selbstsucht eine grössere Rolle, als die Pflicht. Nur die klare Ueberzeugung davon, dass wenn die Erfüllung der Pflicht auch in der Erfahrung nirgends angetroffen werde, sie darum doch in der Vernunft liege und uns gebiete und verbinde, kann uns für den gänzlichen Abfall von der Pflicht bewahren (G. 25. ff. M. II, 37. 38.).

5. Der Begriff der Pflicht ist eigentlich eine Kategorie der praktischen Vernunft oder des Handelns (s. Kategorie, 70.). Wir haben nehmlich in unserm Verstande die Kategorie der Wirklichkeit oder des Daseyns, was nun durch Freiheit des Willens, oder Causalität der praktischen Vernunft, wirklich ist, ist das wirkliche oder vorhandene, existirende, daseyende Gute, und heisst Pflicht. Alles, was durch Freiheit des Willens da ist, muss Begehrung und also Handlung seyn; die Beschaffenheit der Begehrung und folglich auch der Handlung, dass sie durch Freiheit des Willens da ist, heisst Pflicht. Wir kommen hier auf einen weitern Begriff der Pflicht, als der ist, den wir bisher aus dem Gebrauch unsrer praktischen Vernunft gezogen haben, und der eigentlich bloss der ethische Pflichtbegriff war, d. h. der Begriff, der zur Moralität gehört, so dass die Gesetze, um derentwillen die Handlung geschieht, Moralgesetze sind, oder solche, welche den Menschen

überhaupt, nicht blofs diefen oder jenen Menfchen gebieten. Wir können eine Handlung, nach ihrem Dafeyn, nicht in der Natur, denn hiernach ift fie eine phyfifche Wirkung, die in die Sinne fällt, fondern durch eine, vermittelft eines freien Willens wirkende, Urfache betrachten. Diefes moralifche Dafeyn, und fein Entgegengefetztes, das moralifche Nichtfeyn, ift eine Freiheitskategorie der Modalität, und beftimmt die Befchaffenheit der Handlung und der Begehrung, aus welcher fie entfpringt, in Beziehung auf den Imperativ, der den Willen beftimmt. Das Dafeyn ift alfo hier nicht ein Dafeyn in der Natur, welches in einem Object angefchauet wird, das da ift, fondern ein Dafeyn in dem Willen, es ift die Wirklichkeit des Begehrens und Wollens eines Subjects, das einen freien Willen hat, welche Wirklichkeit ihre Realität in dem Imperativ hat, der in dem Willen vorhanden ift, obwohl die Handlung, die man von diefer realen Willensbeftimmung erwarten möchte, nicht immer in der Natur wirklich wird; weil es an der phyfifchen Caufalität dazu fehlt, oder auch eine andere reale, jener entgegen wirkende Willensbeftimmung fie mehr oder weniger, oder wohl ganz aufhebt. Die Pflicht ift hiernach die Willensbeftimmung zu einer Handlung, deren Imperativ affertorifch ift. Das Wort Pflicht wird alfo hier nicht blofs in moralifcher Bedeutung genommen, und eben fo wenig folglich das ihr Entgegengefetzte, oder das Pflichtwidrige. Pflicht bedeutet das, was mit einem in der Vernunft überhaupt wirklich liegenden Gefetz in Einftimmung ift; Pflichtwidrig ift das, was mit einem folchen Gefetz in Widerftreit ift (P. 21.*)). Unter dem in der Vernunft überhaupt liegenden Gefetz ift hier nicht eben ein Moralgefetz zu verftehen, denn das wäre nur ein fpecieller Fall und gäbe die moralifche Pflicht; fondern jedes Gefetz, das eine Handlung vorfchreibt, ei-

gentlich anräth, wodurch ein wirklicher Zweck des Subjects erreicht wird. Und da kann man sagen, da das Subject den Zweck will, so will es auch das Mittel, die Handlung, allein andre Willensbestimmungen können ihr entgegen stehen, und demnach die Handlung verhindern. In diesem Sinne spricht man von der Pflicht des Redners, des Musikers u. s. w. und verstehet darunter, daſs ein Mensch als Redner und Musiker so oder so handelt, vorausgesetzt, daſs er die Zwecke des Redners und Musikers, und die Mittel dazu kennt und in seiner (physischen oder moralischen) Gewalt hat. So heiſst es in dem, dem Cicero zugeschriebenen, Buche an den Herennius (*Lib. I. c.* 2.): Es ist die Pflicht des Redners (*oratoris officium*), daſs er, zur Ueberzeugung der Zuhörer, so weit es ihm nach seiner eigenen möglich ist, über die Dinge reden könne, die durch Sitten und Gesetze für das bürgerliche Leben eingeführt sind. Hier ist nicht von moralischer Pflicht die Rede; denn der Redner, der dieser Pflicht nicht nachkömmt, erreicht bloſs nicht die Zwecke der Redekunst, die doch des Redners Zwecke sind, er muſs also eigentlich auch jenes Mittel wollen; daſs er aber dieser Pflicht nicht nachkömmt, rührt davon her, daſs er auch vieles andere will, das jenem entgegen steht, oder daſs er es nicht in seiner physischen Gewalt hat (es ihm an Kenntnissen oder Rednertalent fehlt), und es ist darum noch nichts moralisch Böses. Erst dann wird diese Unterlassung einer Rednerpflicht auch etwas moralisch Böses, wenn sie aus moralischem Unvermögen, welches mit dem moralischen Nichtwollen einerlei ist, entspringt, d. i. wenn die der Willensbestimmung entgegen wirkende Willensbestimmung wider eine moralische Pflicht ist, in welchem Fall aber die Uebertretung der Rednerpflicht bloſs darum, nicht aber an sich, etwas moralisch Böses ist. Kurz der Bestimmungsgrund des Willens des Redners steht in

Ansehung jener Vorschrift unter der Kategorie der Wirklichkeit (s. Imperativ, bedingter).

6. Es giebt aber noch einen eigenen Pflichtbegriff, der eine Kategorie der praktischen Vernunft oder des Handelns ist, nehmlich den der vollkommenen und unvollkommenen Pflicht. Wir haben nehmlich in unserm Verstande auch die Kategorie der Nothwendigkeit; was nun durch Freiheit des Willens oder Causalität der praktischen Vernunft nothwendig ist, ist das nothwendige Gute, und heisst vollkommene Pflicht. Die Beschaffenheit einer Begehrung also, und folglich auch der durch sie möglichen Handlung, dass sie durch Freiheit des Willens nothwendig ist, heisst vollkommene Pflicht. Wir können eine Handlung, nach ihrer Nothwendigkeit oder Zufälligkeit, nicht der physischen, denn nach dieser ist das Gegentheil derselben in der Natur unmöglich oder möglich, sondern der praktischen (moralischen, im weitern Sinne des Worts, d. i. auf einem Willen beruhenden) betrachten. Diese moralische Nothwendigkeit, und ihr Entgegengesetztes, die moralische Zufälligkeit, ist ebenfalls eine Freiheitskategorie der Modalität. Die moralische Nothwendigkeit ist die Nothwendigkeit des Begehrens und Wollens eines Subjects, das einen freien Willen hat, welche Nothwendigkeit ihre Realität in dem Imperativ hat, der in dem Willen vorhanden ist, obwohl die moralisch nothwendige Handlung, die darum nicht physisch nothwendig ist, nicht immer einmal physisch wirklich wird. Hiernach ist nun die vollkommene Pflicht die Willensbestimmung zu einer Handlung, deren Imperativ apodiktisch ist. Nun giebt es aber keinen andern apodiktischen Imperativ als den des Moralgesetzes (s. Imperativ, apodiktischer), also

giebt es auch nur moralische vollkommene Pflichten. Unvollkommene Pflichten aber, das sind solche, deren Imperativ nicht mit Nothwendigkeit, sondern mit Zufälligkeit, gebietet, oder vorschreibt, giebt es auch von andrer Art. So sagt man z. B., von einem Philosophen fordert man, daſs er Wahrheit lehre, das ist seine Pflicht, nicht eine moralische (apodiktische), sondern eine Philosophenpflicht, obwohl er auch unmoralisch handelt, nicht als Philosoph, sondern als moralisches Wesen, wenn er andre moralische Wesen absichtlich täuscht; aber es ist verdienstlich, wenn er diese Wahrheit auch lichtvoll und auf eine angenehme Art vorträgt. Dieses Verdienstliche heiſst, es ist eine Pflicht, die er als Philosoph erfüllen kann und auch nicht; es gehört nicht als Mittel zu seinem Zweck, und noch weniger fordert es seine praktische Vernunft mit Nothwendigkeit von ihm, oder macht es ihm zu einer solchen moralischen Pflicht, die er nie übertreten darf. Vollkommene Pflicht bedeutet also, was mit einem in der Vernunft nothwendig liegenden Gesetz in Einstimmung ist; unvollkommene Pflicht hingegen, was mit einem in der Vernunft überhaupt liegenden zufälligen Gesetz (einer Regel) in Einstimmung ist. Es ist hier merkwürdig, daſs die unvollkommene Pflicht eigentlich nicht das ist, was einem in der Vernunft nothwendig liegenden Gesetz widerstreitet, (wie es bei den andern Kategorien, dem Erlaubten und Unerlaubten, der Pflicht und dem Pflichtwidrigen der Fall ist), welches das Pflichtwidrige einer vollkommenen Pflicht seyn würde. Allein da dieses Pflichtwidrige nicht mit Nothwendigkeit verknüpft, obwohl wirklich ist, so gehört es zur Kategorie der Wirklichkeit oder des Daseyns, und es macht keinen Unterschied in der Modalitätsbestimmung des Pflichtwidrigen, ob es der nothwendigen oder der

zufälligen Pflicht, die als solche zugleich Pflicht (Willensbestimmung der Wirklichkeit), entgegengesetzt ist. Die Entgegensetzung liegt hier nicht in dem Pflichtbegriff, sondern in der damit verbundenen Nothwendigkeit und Zufälligkeit. S. Imperativ, apodiktischer und kategorischer.

7. Aus dem, was ich bisher gezeigt habe, kann man sehen, dass der Recensent von K. Crit. der prakt. Vern. in der Jenaer Literaturzeitung (1788. 3. B. S. 347.) sich irrt in den Bemerkungen, die er über die Tafel der Kategorien der Freiheit eingeschoben hat. Der Faden, nach dem die Kategorien der Modalität fortlaufen, ist ganz deutlich, denn es sind die Kategorien der Natur angewendet auf die Causalität durch Freiheit. Der Recensent aber hat übersehen, dass Kant (P. 116.) ausdrücklich sagt: dass diese Kategorien nur die praktische Vernunft überhaupt angehen, und so in ihrer Ordnung, von den moralisch noch unbestimmten, und sinnlich bedingten, zu denen, die, sinnlich unbedingt, blofs durchs moralische Gesetz bestimmt sind, fortgehen. Der Recens. hält sie nehmlich alle für Kategorien der moralisch-praktischen Vernunft, die alle moralisch bestimmt und sinnlich unbedingt sind. Daher will er, dass die Kategorie der Pflicht und des Pflichtwidrigen heissen müsse, das Pflichtmäfsige oder Tugendhafte (das durch die Pflicht, nehmlich die moralische, wirklich bestimmte) und dessen Gegentheil. Allein das Pflichtmäfsige ist ja nicht mit dem Tugendhaften einerlei. Eine Handlung, die pflichtmäfsig ist, ist ja darum noch nicht tugendhaft; pflichtmäfsig ist die Handlung, wenn sie einer Pflicht gemäfs ist, tugendhaft aber ist sie, wenn sie aus Pflicht geschahe, weil sie mit Kampf und Selbstüberwindung verknüpft war. Allein weder die Pflichtmäfsigkeit noch Tugendhaftigkeit der Hand-

lung ist eine Modalität der Freiheit als einer Caufalität, denn beide find ja nicht *modi* der Caufalität des freien Willens, in fo fern derfelbe durch die Vernunftvorftellung eines Gefetzes der Vernunft, in Beziehung auf die Modalität deffelben, beftimmt wird. Die Pflichtmäfsigkeit oder Legalität ist ja die Befchaffenheit einer Handlung, welche nicht eben aus einer durch die Vernunftvorftellung eines Gefetzes gewirkten Willensbeftimmung entfpringt, fondern auch aus einer Willensbeftimmung vermittelft des Gefühls entftanden feyn kann; die Tugendhaftigkeit ist aber eine Befchaffenheit der Gefinnung, betrifft den moralifchen Zuftand der Perfon und ist alfo die Kategorie der praktifchen Caufalität in Anwendung auf finnlich bedingte moralifche Wefen. Eben fo ist die Heiligkeit diefelbe Kategorie in Anwendung auf Wefen, die nicht finnlich bedingt find. Das heifst, Tugend und Heiligkeit find Prädicabilien der Kategorie des Zuftandes einer Perfon, ihre Willensbeftimmungen durch die Vernunftvorftellung des Gefetzes betreffend. Hieraus folgt nun auch, dafs es nicht ftatt der vollkommenen und unvollkommenen Pflicht heifsen müffe, das Heilige und das Unheilige, und dafs das erfte nicht das bedeute, was in durchaus nothwendiger Uebereinftimmung mit dem moralifchen Gefetze fteht, weil es nichts als reiner Ausdruck deffelben fei. Dies ist nehmlich eine Folge der Heiligkeit, nicht aber die Heiligkeit felbft. Noch weniger kann, wie wir gefehen haben, die Eintheilung in vollkommene und unvollkommene Pflicht zu den Kategorien der Quantität gehören, da diefe Art der Pflichten ja auf der Modalität der Imperative beruhet.

Es follen nun die verfchiedenen Arten der Pflichten nach der Ordnung des Alphabets erklärt werden.

8. Aeuſsere, äuſserliche Pflicht (*officium externum, devoir externe*), Verbindlichkeit zu äuſsern Handlungen (K. XVII.). Aeuſsere Handlungen, oder Handlungen des äuſsern Gebrauchs der Willkühr, ſind ſolche, die auf ein anderes Subject, auſser dem Handelnden, gehen. Die Verbindlichkeit dazu iſt, daſs ſie von einem freien Willen abhängen und ein kategoriſcher Imperativ der Vernunft ſie nothwendig macht. So iſt es eine äuſserliche Pflicht, ſein Vertragsmäſsiges Verſprechen zu halten; denn das Verſprechen anzunehmen, wurde durchs Gehör möglich, und das Halten deſſelben iſt ſichtbar. Solche äuſsere Pflichten giebt es ſowohl in der Ethik (Tugendlehre), als im Rechte; die Pflicht ſein Verſprechen zu halten ſelbſt gehört zu beiden; die Ethik fordert nehmlich dieſe Pflicht darum zu erfüllen, weil ſie Pflicht iſt, aber die Rechtslehre giebt dieſe Pflicht, weil ein äuſserer Zwang, als juridiſche Triebfeder ſie zu erfüllen, mit derſelben verbunden werden kann. Die Pflichten nach der rechtlichen Geſetzgebung können nur äuſsere ſeyn, weil dieſe Geſetzgebung nicht verlangt, daſs die Idee dieſer Pflichten für ſich ſelbſt Beſtimmungsgrund der Willkühr des Handelnden ſei, und es ihr alſo genug iſt, daſs die Handlung geſchehe, welches in die äuſsern Sinne fallen muſs. Da ſie aber doch einer für die Geſetze ſchicklichen Triebfeder bedarf, ſo kann ſie nur eine äuſsere mit dem Geſetze verbinden, nehmlich den äuſsern Zwang. Die ethiſche Geſetzgebung aber ſchlieſst die äuſsern Pflichten darum nicht aus, ſondern geht auf alle Pflichten überhaupt, nur daſs ſie auch bei den äuſsern Pflichten die Idee derſelben für ſich ſelbſt zum Beſtimmungsgrund der Willkühr des Handelnden macht (K. XV.). Die Pflichten des Wohlwollens ſind äuſsere Pflichten, aber ſie gehören bloſs zur Ethik, weil ihre Geſetzgebung nur innerlich ſeyn kann. Mit den Pflichten des Wohl-

wollens kann nehmlich kein äuſserer Zwang als Triebfeder verbunden werden, ſie können nur darum ausgeübt werden, weil ſie Pflichten ſind (K. XVII.). Aeuſsere Pflichten ſind einerlei mit den Pflichten gegen Andere (T. 64.), ſ. Pflicht gegen Andere.

9. Ausführbare Pflicht, ſ. Pflicht, immanente.

10. Bedingte Pflicht (*officium hypotheticum, devoir hypothetique ou conditionel*), eine Pflicht, welche nur unter einer Bedingung erfüllt werden ſoll. Eine ſolche Pflicht iſt die Menſchenliebe, welche nur unter gewiſſen Bedingungen ausgeübt werden ſoll, z. B. daſs die Rechte Anderer nicht darunter leiden (Z. 109.).

11. Begehungspflichten, ſ. Pflicht, poſitive.

12. Colliſion der Pflichten, ſ. Colliſion.

13. Pflicht der äuſsern Freiheit (*officium libertatis externae, devoir de la liberté externe*), eine Pflicht, welche bloſs auf ſolche äuſsere Handlungen geht, für die eine äuſsere Geſetzgebung möglich iſt. Die äuſsere Freiheit iſt ſo viel als die bloſse Freiheit im äuſsern Gebrauche der Willkühr, ſo fern ſie durch Vernunftgeſetze beſtimmt wird. Die Pflichten, die nun durch dieſe Vernunftgeſetze vorgeſchrieben werden, ſind die der äuſsern Freiheit. Sie müſſen nicht mit äuſsern Pflichten verwechſelt werden; denn alle Pflichten der äuſsern Freiheit ſind juridiſch, einige äuſsere Pflichten aber ſind ethiſch. Die Pflicht Verträge zu halten, iſt eine Pflicht der äuſsern Freiheit, denn ſie hängt auch von der äuſsern Geſetzgebung ab, oder

ist juridisch, welche zur Erfüllung derselben zwingt; die Pflicht der Wohlthätigkeit ist eine äufsere Pflicht, denn ihre Erfüllung fällt in die Sinne, ob sie wohl blofs von der innern Gesetzgebung abhängt, oder ethisch ist, indem wir uns nur selbst durch die Achtung fürs Gesetz dazu zwingen können. Alle Pflichten der äufsern Freiheit sind daher auch äufsere Pflichten, aber nicht alle äufsere Pflichten sind auch Pflichten der äufsern Freiheit. Daher sind alle Pflichten der äufsern Freiheit juridisch, einige äufsere Pflichten aber sind ethisch (T. 48.).

14. Einschränkende Pflicht, s. Pflicht, negative.

15. Enge, engere, strenge Pflicht von enger Verbindlichkeit (*officium strictum, devoir rigoureux*), diejenige, in welcher durchs Sittengesetz genau bestimmt ist, was und wie viel zu thun sei. Durch die enge Pflicht ist nicht blofs die Maxime der Handlung, sondern auch die Handlung selbst bestimmt (s. Pflicht, unnachlassliche). Ein Beispiel dieser Pflicht findet man im Art. Gebrechlichkeit, 3. Die Rechtspflichten sind von enger Verbindlichkeit, denn die Rechtsgesetze gebieten nicht die Maximen der Handlungen, sondern die Handlungen selbst, und zwar bestimmen sie dieselben strenge (präcis) (G. 57. T. 20. f. 55. 91.*)).

16. Erweiternde Pflicht, s. Pflicht, positive.

17. Ethische Pflicht, Tugend, Tugendpflicht (*officium ethicum, s. virtutis, s. honestatis, virtus, devoir de morale*), eine solche Pflicht, für welche keine äufsere Gesetzgebung möglich ist. Diese Pflichten gehen auf einen Zweck, der (oder welchen zu haben) zu-

gleich Pflicht ist, darum können diese Pflichten keiner äussern Gesetzgebung unterworfen seyn. Denn sich einen Zweck vorzusetzen, das kann durch keine äussere Gesetzgebung bewirkt werden, weil es ein innerer Act des Gemüths ist. Es können wohl äussere Handlungen geboten werden, die als Mittel zu diesem Zweck führen, aber dass das Subject bei diesen Handlungen auch ihren Zweck habe, kann Niemand wissen, als das Subject selbst. Bei der ethischen Pflicht ist es die Hauptsache, dass man sichs zum Zweck mache, die Absicht habe, sie zu erfüllen; die juridische Pflicht kann man auch aus Furcht erfüllen, weil die äussere Gesetzgebung nicht auf die Absicht gehen kann, sondern bloss auf die Handlung (K. XLVII. XLIX.). Die ethischen Pflichten, die bloss zur Ethik oder Tugendlehre gehören, enthalten eine solche Nöthigung, wozu nur eine innere Gesetzgebung möglich ist, es kann uns zur Erfüllung derselben Niemand zwingen, als wir selbst. Die Nöthigung in diesen Pflichten ist also ein Selbstzwang. Nun ist Tugend die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht, d. i. dass der Mensch stark genug sei, der Maxime, seine Pflicht zu thun, treu zu seyn. Alle Stärke wird aber nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann. Die Hindernisse bei der Tugend sind die natürlichen Neigungen des Menschen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können, folglich bezwingt der Tugendhafte sich selbst durch die Vorstellung seiner Pflicht. Tugend ist also das moralische Vermögen des Selbstzwanges, und die aus einer solchen Gesinnung (der Achtung fürs Gesetz) entspringende Handlung kann eine Tugendhandlung oder eine ethische Handlung genannt werden. Es ist z. B. keine Tugendpflicht, sein Versprechen zu halten, sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man von Andern gezwungen werden kann. Aber es ist doch eine tugendhafte Handlung (Beweis der

Tugend), auch da fein Verfprechen zu erfüllen, wo kein Zwang von Andern beforgt werden kann, wo man alfo blofs fich felbft, durch die Achtung fürs Gefetz, dazu zwingt (K. XVII.). Wozu mich alfo die Rechtsgefetzgebung verpflichtet, dazu verpflichtet mich auch die Sittengefetzgebung, aber nicht umgekehrt. Das Gefetz kann eine Rechtspflicht ausfagen, und es ift dennoch eine ethifche Pflicht, fie vermittelft jenes Selbftzwanges durch die Vorftellung, dafs fie Pflicht fei, zu erfüllen; denn es ift die Tugendlehre, welche gebietet, das Recht der Menfchen heilig zu halten. Aber nicht alle Tugendhandlung ift eigentliche Tugendpflicht. Die Tugendhandlung kann blofs das Formale der Maximen betreffen (dafs ich eine Handlung darum thue, weil ich fie für Pflicht erkenne), die Tugendpflicht geht auf die Materie der Maxime, (dafs ich fie darum thue, weil ich den Zweck der Maxime mir zur Pflicht mache). Die ethifche Verbindlichkeit zu Zwecken ift aber nur eine weite, d. i. fie beftimmt nicht, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck gewirkt werden foll. Denn fie enthält blofs ein Gefetz für die Maxime der Handlung, der Zweck aber ift die Materie oder der Gegenftand der Willkühr. Da nun der gefetzliche Zweck verfchieden feyn kann, fo giebt es auch verfchiedene Tugendpflichten, die darum fo heifsen, weil fie blofs freien Selbftzwang enthalten, und die den Zweck beftimmen, der zugleich Pflicht ift. Die Tugend ift, wie alles Formale, blofs Eine und diefelbe; Tugendpflichten, oder Verbindlichkeiten zu der Maxime, die auf einen Zweck der Handlungen gehen, der zugleich Pflicht ift, oder den man fich zum Zwecke machen foll, giebt es, wegen der Verfchiedenheit der Zwecke, mehrere, welche man auch Tugenden nennt. Das oberfte Princip der Tugendlehre ift: handle nach einer Maxime der Zwecke, welche (Zwe-

cke) zu haben für Jedermann ein allgemeines Gesetz seyn kann. Nach diesem Princip ist der Mensch sowohl sich selbst als Andern Zweck; es ist an sich selbst Pflicht des Menschen, den Menschen überhaupt sich zum Zweck zu machen, und nicht genug, dass er weder sich selbst, noch andere Menschen bloss als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er nehmlich gegen sie auch indifferent seyn könnte). Dieser Grundsatz der Tugendlehre verstattet keinen Beweis, denn er ist ein kategorischer Imperativ, aber wohl folgende Deduction aus der reinen praktischen Vernunft. Was im Verhältniss der Menschen Zweck seyn kann, es sei nun im Verhältniss des Menschen zu sich selbst oder zu andern, das ist Zweck vor der reinen praktischen Vernunft. Denn die praktische Vernunft ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt, in Ansehung dieser Zwecke also indifferent seyn, d. i. kein Interesse daran nehmen, ist also ein Widerspruch. Denn könnte sie kein Interesse an einem Zwecke nehmen, so könnten die Maximen sie nicht zu Handlungen bestimmen, da die Handlungen jederzeit einen Zweck enthalten, und die Vernunft würde nicht praktische Vernunft seyn. Die reine Vernunft aber kann *a priori* keine Zwecke gebieten, als nur so fern sie solche zugleich als Pflicht ankündigt. Eine solche Pflicht nun, deren Materiale, der Zweck der Handlung, von der praktischen Vernunft geboten ist, heisst Tugendpflicht (T. 28. ff.). Die Tugendpflicht ist demnach die Nothwendigkeit einer Maxime, die Rechtspflicht hingegen die Nothwendigkeit einer Handlung. Man kann daher unterscheiden zwischen

a. direct-ethischen Pflichten, d. i. eigentlichen ethischen Pflichten, oder solchen, deren Verbindlichkeit bloss zur Ethik gezählt werden kann, weil gar keine äussere Gesetzgebung für sie möglich ist, und bloss die Maxime geboten ist, die

beſtimmte Handlung aber durch kein Geſetz geboten werden kann, z. B. die Pflichten des Wohlwollens; und

b. indirect-ethiſchen Pflichten, welches alle Pflichten insgeſammt ſind, weil doch die Maxime, ſie darum, weil ſie Pflicht ſind, zu erfüllen, Tugendpflicht iſt, und dafür, dieſe Maxime zu haben, keine äuſsere Geſetzgebung möglich iſt (K. XVIII.).

Uebrigens müſſen die ethiſchen Pflichten nicht nach dem, dem Menſchen beigelegten, Vermögen, dem Geſetz Genüge zu leiſten, geſchätzt werden, ſondern umgekehrt, das ſittliche Vermögen des Menſchen muſs nach den ethiſchen Pflichten, die das Geſetz vorſchreibt, geſchätzt werden. Denn das Geſetz gebietet kategoriſch, und was der Menſch unbedingt ſoll, das muſs er auch können. Alſo nicht nach dem, wie die Menſchen in der Erfahrung ſind, ſondern wie ſie der Idee der Menſchheit gemäſs ſeyn ſollen, muſs ihr Tugendvermögen geſchätzt werden. S. Tugend (T. 45.).

18. Pflicht gegen Andere (*officium erga alios*, *devoir envers les autres*), eine ſolche Pflicht, bei welcher auch in der Erſcheinung der Verpflichtende mit dem Verpflichteten nicht einerlei Perſon iſt. Dieſe Pflichten können eingetheilt werden in ſolche Pflichten gegen Andere, ſo fern der Verpflichtete durch Leiſtung der Pflicht zugleich verbindet, indem er ſich um ihn verdient macht; und in ſolche, deren Beobachtung die Verbindlichkeit Anderer nicht zur Folge hat, ſondern durch die der Verpflichtete ſich bloſs um ſich ſelbſt verdient macht, und ſich in ſeinen Schranken hält, um dem Andern an dem Werthe, den er als Menſch in ſich ſelbſt zu ſetzen befugt iſt, nichts zu entziehen (T. 119.). Die erſtere Leiſtung iſt, in Beziehung auf Andere, verdienſtlich. Die Pflicht

der zweiten Leiſtung iſt, in eben dieſer Beziehung, ſchuldige Pflicht. So werden wir gegen einen Armen wohlthätig zu ſeyn, uns für verpflichtet erkennen. Die Ausübung dieſer Pflicht aber iſt, in Beziehung auf den Armen, verdienſtlich; denn er kann uns zur Ausübung derſelben nicht zwingen. Thut Jemand ihm nun wohl, ſo wird er durch dieſe Wohlthat zur Dankbarkeit verbunden. Wenn wir hingegen die Verpflichtung Schulden zu bezahlen in Erfüllung bringen, ſo wird der Gläubiger dadurch zu nichts verbunden (T. 116.). Liebe (die Maxime des Wohlwollens) und Achtung (die Maxime der Einſchränkung unſrer Selbſtſchätzung durch die Würde der Menſchheit in eines Andern Perſon (T. 118.) ſind die Gefühle, welche die Ausübung dieſer Pflichten begleiten. Man kann zwar beide abgeſondert von einander, jede für ſich allein, erwegen, und ſie können auch ſo beſtehen; Liebe des Nächſten, ob dieſer gleich wenig Achtung verdienen möchte, ſ. Nächſtenliebe; und nothwendige Achtung für jeden Menſchen (darum weil er ein Menſch iſt), unerachtet er kaum der Liebe werth beurtheilt würde. Beide, Liebe und Achtung, ſind aber im Grunde dem Geſetze nach jederzeit mit einander verbunden. Allein, bald macht doch die eine das Princip im Subject aus, und die andere iſt das Acceſſorium, bald iſt es umgekehrt. So iſt Liebe das Princip im Wohlthäter gegen den Armen, und Achtung iſt das Acceſſorium, aus welcher der Wohlthäter ſeine Wohlthat als Wirkung ſeiner Pflicht behandelt, um dem Armen die Demüthigung zu erſparen (T. 116. f.). Wenn von Pflichtgeſetzen (nicht von Naturgeſetzen) im äuſsern Verhältniſs der Menſchen gegen einander die Rede iſt, ſo betrachten wir uns in einer moraliſchen (intelligibeln) Welt, in welcher die Verbindung vernünftiger Weſen (auf Erden) durch Anziehung und Abſtoſsung bewirkt wird, nach der Analogie mit der phyſiſchen

Welt. Vermöge des Princips der Wechselliebe sind sie angewiesen, sich einander beständig zu nähern, durch das Princip der wechselseitigen einander schuldigen Achtung, sich im Abstande von einander zu erhalten. So wie nun keine Materie mehr möglich, sondern nichts mehr von Materie im unendlichen Raum seyn würde, wenn eine der beiden Grundkräfte der Materie, die Anziehungs- und Zurückstoſsungskraft plötzlich vernichtet würde, weil im ersten Fall alle Materie sich ins Unendliche ausdehnen, im andern in einen Punct zusammenfallen würde (s. Anziehungskraft); eben so würde bald, wenn eines jener Grundprincipien in der moralischen Welt, Liebe und Achtung, plötzlich vernichtet würde, wie Haller (Ueber die Ewigkeit) in einer andern Beziehung sagt,

mit aufgesperrtem Schlund
Ein allgemeines Nichts *) der **) Wesen ganzes Reich
Als wie der Ocean ein Tröpfchen Wasser trinken.

Denn ohne Liebe würde der Abstand der moralischen Wesen von einander ins Unendliche zunehmen, die Furcht, an Achtung bei einander zu verlieren, würde sie immer mehr von einander entfernen, das Bedürfniſs der wechselseitigen Hülfe würde, da es keine Pflichten mehr dafür gäbe, machen, daſs das, was jetzt Liebesdienst ist, als ein Recht gefordert werden, und so die Sorge für die Selbsterhaltung aus Achtung für sich selbst in Gewaltthätigkeit gegen Andere und Verletzung ihrer Rechte ausarten; Niemand würde endlich noch

*) Der Immoralität.

**) Moralischen.

für einen Andern, sondern bloss für sich selbst Achtung haben, welches endlich allem äussern moralischen Verhältniss der moralischen Wesen zu einander ein Ende machen müsste. Würde die Achtung vernichtet, so würden sich die moralischen Wesen einander ins Unendliche nähern, da aber nun keine Rechte mehr statt finden könnten, so würden ihre Forderungen an einander und Erwartungen von einander ohne Grenzen seyn, sie würden sich einander nichts mehr schuldig seyn, und jeder würde sich als den Mittelpunct betrachten, auf den sich alle übrige beziehen und hinwirken müssten, jeder würde alle Andern nur als Mittel zu seinen Zwecken gebrauchen, und Niemand würde zuletzt noch Andre, sondern nur noch sich selbst lieben, welches wieder allem äussern moralischen Verhältniss ein Ende machen müsste. Ohne Liebe wären alle moralischen Wesen bloss Zwecke, keins würde dem andern zugleich worin als Mittel dienen wollen; ohne Achtung wären alle moralische Wesen bloss Mittel, keins würde das andere als Zweck betrachten, in beiden Fällen hört alles äussere moralische Verhältniss auf (T. 117. f.), s. Imperativ, I, 2. und II, 2.

19. Pflicht gegen Gott, s. Religionspflicht.

20. Pflicht gegen sich selbst (*officium erga se ipsum, devoir envers soi-même*), eine solche Pflicht, bei welcher auch in der Erscheinung der Verpflichtende und der Verpflichtete einerlei Person ist. Der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst enthält, dem ersten Anscheine nach, einen Widerspruch. Und es liegt auch wirklich ein Widerspruch darin, wenn das Ich, welches verpflichtet, mit dem verpflichteten Ich in einerlei Sinn genommen wird. Denn in dem Begriffe der Pflicht liegt der Begriff einer

paſſiven Nöthigung, ich werde verbunden, wodurch die Handlung eben nothwendig wird, ſo daſs ich mich verpflichtet fühle, ſie zu erfüllen. Da ich aber das Subject ſelbſt bin, gegen welches die Pflicht auszuüben iſt, ſo ſtelle ich mich auch in einer activen Nöthigung vor, ich verbinde. Eine Pflicht gegen ſich ſelbſt (welche bedeutet, daſs ſich Jemand ſelbſt verbinden ſoll) würde eine Verbindlichkeit verbunden zu ſeyn (paſſive Obligation, die doch zugleich, in demſelben Sinne des Verhältniſſes, eine active wäre), mithin einen Widerſpruch enthalten. Man kann dieſen Widerſpruch, der in dem Begriff der Pflicht gegen ſich ſelbſt liegt, auch auf folgende Art ins Licht ſetzen. Da der Verbindende (*auctor obligationis*) und der Verbundene (*ſubjectum obligationis*) eine und dieſelbe Perſon iſt, ſo kann der erſtere den letztern jederzeit von der Verbindlichkeit losſprechen, folglich würde es keine Pflicht gegen ſich ſelbſt geben. Denn wenn beide ein und daſſelbe Subject ſind, ſo iſt das Subject an eine ſolche Pflicht gar nicht gebunden. Eine Pflicht aber, an die Niemand gebunden iſt, enthält einen Widerſpruch (T. 63. f.). Dennoch giebt es Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt. Wir wollen, um dieſes zu beweiſen, einmal annehmen, es gebe keine ſolche Pflichten. Dann würde es überall gar keine, auch keine äuſsern Pflichten geben. Denn wenn ich mich nicht ſelbſt verbinde, d. i. wenn ich keine Pflichten gegen mich ſelbſt habe, ſo kann ich auch mich nicht gegen Andere für verbunden erkennen, nicht die Verpflichtung durch Andere anerkennen. Denn das Geſetz, Kraft deſſen ich mich für verbunden erkenne, geht ja in allen Fällen aus meiner eigenen Vernunft hervor, es iſt alſo meine eigene Vernunft, die mich nöthigt, meine Verpflichtung durch Andere anzuerkennen. So ſagt man, wenn es z. B. einen Punct meiner Ehrenrettung oder der Selbſterhaltung betrifft: ich bin

mir das selbst schuldig. Selbst wenn es Pflichten von minderer Bedeutung sind, die nehmlich nicht das Nothwendige, sondern nur das Verdienstliche meiner Pflichtbefolgung betreffen, spreche ich so: z. B. ich bin es mir selbst schuldig, meine Geschicklichkeit für den Umgang mit Menschen u. s. w. zu erweitern (mich zu cultiviren) (T. 64.). Der Aufschluſs dieser scheinbaren Antinomie besteht darin, daſs sich der Mensch in dem Bewuſstseyn einer Pflicht gegen sich selbst, als Subject derselben, in zwiefacher Qualität (moralischer Persönlichkeit) betrachtet. Das verpflichtende Ich ist in moralischer Rücksicht ein anderes als das verpflichtete. Das Verpflichtende Ich ist der Mensch, als bloſses Vernunftwesen (*homo noumenon*), die Menschheit. Dieses Wesen erreicht freilich kein Sinn, aber es läſst sich in moralisch-praktischen Verhältnissen erkennen, denn da offenbart sich die übrigens unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit durch den Einfluſs, den die bloſse Vernunft auf den Willen hat, der sich dadurch selbst ein Gesetz wird. Das verpflichtete Ich ist nun der Mensch, als vernünftiges Sinnenwesen oder Naturwesen (*homo phaenomenon*), das aber Persönlichkeit hat, d. i. mit innerer Freiheit begabt ist. Das vernünftige Naturwesen kann durch die Vernunft, als Ursache, zu Handlungen in der Sinnenwelt bestimmt werden, dann handelt es aber bloſs nach dem Begriff des Nutzens, weil die bloſse (theoretische) Vernunft noch nicht moralisch-praktisch ist. Ist aber eine moralisch-praktische Vernunft mit dem Sinnenwesen verbunden, so ist dasselbe der Verpflichtung fähig. Nun ist ein Pflichtverhältniſs nur möglich zwischen Subjecten der Moralität in Ansehung der ihnen beiwohnenden moralischen Persönlichkeit, ohne alle Rücksicht auf das einzelne in der Erfahrung gegebene Naturwesen, dem sie beiwohnt. Dies ist der Begriff von der moralischen Persönlichkeit oder der

Menschheit überhaupt, dem Menschen. Also wird hier der Mensch in zweierlei Bedeutung genommen. Der Mensch hat, als einzelnes Naturwesen, vermöge seiner einem Individuo beiwohnenden moralischen Persönlichkeit, eine Pflicht, deren Erfüllung zwar dieses Naturwesen selbst betrifft, aber es kann sich doch nicht von der Erfüllung derselben lossprechen, denn der Grund der Verpflichtung liegt nicht in dem Individuellen der Persönlichkeit dieses Naturwesens, sondern in der Menschheit überhaupt, die sich in allen mit freiem Willen begabten Naturwesen offenbart; d. i. der einzelne achtet in der Beobachtung der Pflicht gegen sich selbst, nicht sich als individuellen Menschen, sondern die Menschheit, den Menschen überhaupt, die sich in dem einzelnen Menschen nichts vergeben kann (T. 65.). Die Selbstentleibung ist z. B. die Verletzung einer Pflicht des Menschen gegen sich selbst. Wer sich selbst entleibet, der zernichtet das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person, dies darf er sich aber nicht verstatten, denn er handelt sonst nach einem Princip, welches die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach aus der Welt vernichtet. Die Pflicht, die er verletzt, ist nicht eine Pflicht gegen den Menschen als blosses Naturwesen, denn gegen ein solches kann es keine Pflichten geben; auch nicht gegen die moralische Persönlichkeit in einem einzelnen Naturwesen, denn, welches eben die Täuschung derer ist, die die Selbstentleibung vertheidigen, diese könnte ja jeden Augenblick davon entbinden; sondern eine Pflicht, die wir der moralischen Persönlichkeit überhaupt, der Menschheit überhaupt, schuldig sind, und von dieser kann uns unsre individuelle Persönlichkeit, die das Verpflichtete ist, nicht lossprechen. Der Mensch in der Erscheinung ist der Menschheit zur Erhaltung anvertrauet, denn wäre er das nicht, so wäre das Leben, die Möglichkeit aller Pflichterfüllung in der Erscheinung, gar kein Gegenstand

der Pflicht. Wer sich nun das Leben nimmt, der disponirt folglich über die Menschheit in seiner Person, als sei sie ein bloſses Mittel zu ihm beliebigen Zwecken, und würdigt sie in seiner Person herab (T. 73.). Die Lüge ist ebenfalls eine Verletzung der Pflicht gegen sich selbst. Wer lügt (er belüge nun andere Menschen, oder sich selbst, z. B. wenn er sich überredet, er glaube an einen Weltrichter, oder er sei sittlich gut), der braucht das physische Wesen als ein bloſses Mittel, als eine Sprachmaschine, das nicht an den innern Zweck des Sprechens, der Gedankenmittheilung, gebunden ist. Allein das ist wider die Pflicht, weil dieses physische Wesen der Persönlichkeit anhängt, durch die er der Menschheit angehört. Er würdigt also die Menschheit in seiner Person herab, wenn er den physischen Menschen gebraucht. Der Lügende ist nehmlich der Mensch in der Erscheinung, dieser ist seiner moralischen Persönlichkeit nach der Menschheit verpflichtet, das Naturwesen nicht zu miſsbrauchen, sondern es jederzeit als Zweck zu behandeln. Er darf also nichts an ihm wider seinen Zweck gebrauchen, und ist folglich bei seinem Sprechen an die Bedingung gebunden, daſs seine Gedanken auch mit seiner Erklärung derselben durch das Sprechen übereinstimmen, d. h. er ist gegen sich selbst zur Wahrhaftigkeit verpflichtet (T. 85.). Noch eine andere Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist die Kriecherei, s. Kriecherei. Eben so verhält es sich auch mit der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als dem angebohrnen Richter über sich selbst, s. Gewissen, 5.

Die Pflichten gegen sich selbst können nur in Ansehung des Gegenstandes der Pflicht, nicht in Ansehung des sich verpflichtenden Subjects, eingetheilt werden. Das verpflichtete sowohl als das verpflichtende Subject ist immer nur

der Menſch, und wenn es uns gleich erlaubt iſt, im Menſchen Seele und Cörper als Naturbeſchaffenheiten des Menſchen zu unterſcheiden, ſo werden wir dadurch doch nicht zu einer Eintheilung in Pflichten gegen den Cörper und gegen die Seele berechtigt. Wir ſind nicht hinreichend darüber belehrt, ob der Menſch eine Seele (als in ihm wohnende, vom Cörper unterſchiedene, und von dieſem unabhängig zu denken vermögende, d. i. geiſtige Subſtanz) enthalte, (ſ. Paralogismus und Ich), und gegen einen Cörper (als verpflichtendes Subject) iſt keine Pflicht des Menſchen denkbar. Es wird daher theils eine Eintheilung der Pflichten gegen ſich ſelbſt in Anſehung ihres Objects überhaupt (eine objective) ſtatt finden. Hiernach kann man ſie in das Formale und Materiale derſelben eintheilen. Das Formale der Pflichten gegen ſich ſelbſt beſtehet darin, daſs die Pflicht auf einer Maxime beruhet, die bloſs darum uns verpflichtet, weil ſie die Form des Geſetzes haben kann, alſo in der Uebereinſtimmung der Maximen mit der Würde der Menſchheit in der Perſon des Wollenden; das Materiale dieſer Pflichten beſtehet darin, daſs die Maxime einen Zweck zum Gegenſtande hat, der zugleich Pflicht iſt. Die erſtere Art Pflichten gegen ſich ſelbſt gehört zur moraliſchen Geſundheit (*adeſſe*) des Menſchen, ſowohl als Gegenſtand ſeines äuſsern, als ſeines innern Sinnes (als Cörper und Seele), zur Erhaltung ſeiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Receptivität oder Fähigkeit, Empfänglichkeit). Die andere Art dieſer Pflichten gehört zur moraliſchen Wohlhabenheit (*ad melius eſſe, opulentia moralis*), welche in dem Beſitze eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens beſteht, ſo fern dieſes erwerblich iſt und zur Cultur (als thätiger Vollkommenheit) ſeiner ſelbſt gehört. Die erſtere Art hat den Grundſatz: lebe der Natur gemäſs, ſ. Natur, 10.; die

andere den Grundſatz: mache dich vollkommener, ſ. Vollkommenheit (T. 66, f.).

Es wird aber auch eine Eintheilung ſtatt finden, in ſo fern das Subject als Object der Pflicht gedacht wird, welches eine ſubjective Eintheilung der Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt giebt, nach dieſer betrachtet das Subject der Pflicht (der Menſch) ſich ſelbſt entweder als animaliſch- moraliſches oder als bloſs moraliſches Weſen (T. 67.). Da ſind nun in der Thierheit des Menſchen drei Hauptantriebe der Natur, welche zu drei den Pflichten gegen ſich ſelbſt als animaliſch-moraliſches Weſen widerſtreitenden Laſtern veranlaſſen:

a. der Erhaltungstrieb zum Selbſtmord;

b. der Geſchlechtstrieb zur wollüſtigen Selbſtſchändung;

c. der Genuſstrieb zur Unmäſsigkeit im Genuſs der Nahrungsmittel

(T. 68.). Eben ſo giebt es auch drei Laſter, welche der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, als eines bloſs moraliſchen Weſens (ohne auf ſeine Thierheit zu ſehen), widerſtreiten:

a. die Lüge;

b. der Geitz;

c. die Kriecherei (falſche Demuth).

Dieſe Laſter ſind Grundſätze, welche dem Charakter eines moraliſchen Weſens, der angebohrnen Würde des Menſchen (ſchon der Form nach) wi-

derstreiten. Das heisst: diese Laster machen es sich zum Grundsatz, keinen Grundsatz zu haben. Die Tugend, welche allen diesen Lastern entgegen steht, könnte die Ehrliebe (*honestas interna, iustum sui aestimium*) genannt werden (T. 68. f.). S. Imperativ, I, 1. und II, 1.

21. Gemeine Pflicht (*officium vulgare, devoir vulgaire*), s. Heilige Pflicht.

22. Heilige Pflicht (*officium sacrum, devoir sacré*), s. Heilige Pflicht.

23. Immanente, ausführbare Pflicht (*officium immanens, devoir immanent*), eine solche Pflicht, der ein äusseres verpflichtendes Subject correspondirend gegeben werden kann. Bei diesen Pflichten ist das Verhältniss zwischen dem Verpflichteten und Verpflichtenden in theoretischer Rücksicht real, d. i. in der Erfahrung zu finden. Das Verhältniss wird nicht bloss gedacht, sondern kann auch in der Anschauung dargestellt werden. Solche immanente Pflichten sind alle unsere Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen, gegen Gott aber bloss, dass wir uns von ihm einen, in Beziehung auf uns selbst und die Maximen der innern Sittlichkeit, mithin in praktischer Absicht, fruchtbaren Begriff machen (K. LI.).

24. Innere, innerliche Pflicht (*officium internum, devoir interne*), Verbindlichkeit zu innern Handlungen. Sie ist das Gegentheil von der äussern Pflicht, und einerlei mit Pflicht gegen sich selbst, s. Pflicht gegen sich selbst.

25. Juridische, rechtliche Pflicht, Rechtspflicht (*officium juris, devoir de droit*), eine solche Pflicht, für welche eine äussere

Gesetzgebung möglich ist (K. XLVII. XLIX.). Das Recht (*jus*) giebt Gesetze für die äussern Handlungen. Die Gesetzgebung für dieselben liegt zwar in der Vernunft, und ist also innerlich, kann aber doch äusserlich werden, und da sie überdem eine äussere Triebfeder, Zwang und Furcht, mit ihren Gesetzen verbindet, so unterscheiden sich die Pflichten, die sie vorschreibt, dadurch von den ethischen. Die juridischen Gesetze können als die Gesetze des Willens überhaupt, oder auch des allgemeinen Willens, in dem der unsrige mit enthalten ist, also nicht blos als Gesetze unseres eigenen Willens (welches blos Pflichten der Ethik geben würde) gedacht werden. Die juridische Pflicht ist also die Nothwendigkeit einer äussern Handlung, die durch die rechtliche Gesetzgebung geboten, oder mit der eine äussere Triebfeder verbunden ist. Auch heisst diese Handlung selbst eine Rechtspflicht. So ist es keine Tugendpflicht, sondern eine Rechtspflicht, sein Versprechen zu halten, weil man zur Leistung derselben gezwungen werden kann. Denn wollte man es für eine Tugendpflicht halten, so würde kein Unterschied seyn zwischen den Leistungen der Treue gemäss seinem Versprechen in einem Vertrage, und den Handlungen des Wohlwollens oder der Güte. Und so kann man auch sagen: eine Rechtspflicht ist eine solche Pflicht, zu deren Leistung man gezwungen werden kann (K. XVII).

26. Liebespflicht, verdienstliche, zufällige Pflicht (*officium contingens*, *devoir de charité*), eine solche Pflicht gegen Andere, so fern man durch Leistung derselben zugleich verbindet. Sie ist in Beziehung auf Andere verdienstlich, übrigens aber dem Object nach mit weiter und unvollkommener Pflicht einerlei (T. 116. 119.), s. Nächstenliebe, Philanthropie und Pflicht, unvollkommene und weite.

27. Negative, einſchränkende Pflicht, Unterlaſſungspflicht (*officium negativum, omiſſionis, devoir negatif, d'omiſſion*), eine Pflicht, welche den Menſchen in ſeinen Handlungen einſchränkt. Die Formel der Gebote dieſer Pflicht, welche bloſs verbieten, iſt: du ſollſt nicht (T. 66.). Dieſe Pflichten ſchreiben bloſs Unterlaſſungen vor. So iſt z. B. die Pflicht, ſich nicht willkührlich zu entleiben, eine negative Pflicht. Das Verbot heiſst: du ſollſt nicht tödten, weder Andere noch dich.

28. Nothwendige Pflicht, ſ. Pflicht, ſchuldige.

29. Poſitive, erweiternde Pflicht, Begehungspflicht (*officium poſitivum ſ. commiſſionis, devoir poſitif ou de commiſſion*), eine Pflicht, welche das Feld der Handlungen des Menſchen erweitert. Die Formel der Gebote dieſer Pflichten, welche gebieten, iſt: du ſollſt (T. 66.). Dieſe Pflichten ſchreiben Begehungen vor. So iſt z. B. die Pflicht, ſich ſelbſt zu erkennen, eine poſitive Pflicht. Das Gebot heiſst: du ſollſt dich ſelbſt erkennen, oder erforſchen.

30. Rechtliche Pflicht, ſ. Pflicht, juridiſche.

31. Rechtspflicht, ſ. Pflicht, juridiſche,

32. Religionspflicht, Pflicht gegen Gott (*officium religionis, ſ. erga Deum, devoir de religion, ou envers Dieu*), eine ſolche Pflicht, die durch das Pflichtverhältniſs zwiſchen Gott und dem Menſchen entſteht, und den letztern verbindet. Nach der bloſsen Vernunft zu urtheilen hat der Menſch ſonſt keine Pflicht, als bloſs gegen den Menſchen (ſich ſelbſt oder einen

andern); denn seine Pflicht gegen irgend ein Subject ist die moralische Nöthigung durch dieses seinen Willen. Das nöthigende Subject muss aber ein Gegenstand der Erfahrung seyn, weil der Mensch auf den Zweck seines Willens hinwirken soll, welches nur in dem Verhältnisse zweier existirender Wesen zu einander geschehen kann (denn ein bloſses Gedankending kann nicht Ursache von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden). Die vermeinte Pflicht des Menschen gegen Wesen, die nicht in der Erfahrung existiren, kann daher bloſs Pflicht gegen sich selbst seyn, er verwechselt die Pflichten in Ansehung dieser Wesen mit den Pflichten gegen diese Wesen (T. 106. f.). In Ansehung dessen, was ganz über unsern Erfahrungskreis hinausliegt, aber doch seiner Möglichkeit nach in unsern Ideen angetroffen wird, in Ansehung Gottes, haben wir eine Pflicht, und diese heiſst besser Religionspflicht als Pflicht gegen (*erga*) Gott. Sie besteht darin, daſs wir alle unsre Pflichten als (*instar*) göttliche Gebote erkennen. Aber dieses ist nicht das Bewuſstseyn einer Pflicht gegen Gott. Denn da die Idee von Gott aus unsrer bloſsen Vernunft entspringt, so haben wir hierbei nicht ein gegebenes Wesen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obläge. Denn da müſste seine Wirklichkeit allererst durch Erfahrung bewiesen, d. i. geoffenbart seyn, aber nicht (wie wir hier voraussetzen) aus bloſser Vernunft geglaubt werden. Sondern, es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, diese der Vernunft sich unumgänglich darbietende Idee auf das moralische Gesetz anzuwenden, d. h. Religion zu haben (T. 108. f. 181.), s. Religion und Pflich immanente und transscendente.

33. Schuldige, nothwendige Pflicht (*officium necessarium, devoir necessaire*), die-

jenige Pflicht, deren Beobachtung Andere nicht wozu verbindet. Sie ist eine enge Pflicht (s. Pflicht, enge) (T. 116. 119.). Diese Pflichten sind entweder Rechtspflichten oder Tugendpflichten. Seine Schulden zu bezahlen ist eine schuldige Rechtspflicht; andere Menschen um der ihnen beiwohnenden Würde der Menschheit willen zu schätzen, ist eine schuldige Tugendpflicht. Die Rechtspflicht sind alle schuldige Pflichten, die Tugendpflichten aber sind entweder schuldige oder verdienstliche Pflichten (G. 67. f.).

34. Strenge Pflicht, s. Pflicht, enge.

35. Tugendpflicht, s. Pflicht, ethische.

36. Transscendente, unausführbare Pflicht (*officium transscendens*, *devoir transscendent*), eine solche Pflicht, der kein äusseres verpflichtendes Subject correspondirend gegeben werden kann. Bei diesen Pflichten ist das Verhältniss des Verpflichteten zu dem Verpflichtenden in theoretischer Rücksicht nur ideal, d. i. das Verhältniss zu einem Gedankendinge, was wir uns selbst machen (K. LI.). Eine solche transscendente Pflicht wäre die Pflicht gegen Gott, wenn wir dadurch ihm, nicht uns was leisten wollten.

37. Unausführbare Pflicht, s. Pflicht, transscendente.

38. Unbedingte Pflicht (*officium absolutum*, *devoir absolu*), eine Pflicht, welche ohne alle Bedingung geboten wird. Eine solche Pflicht ist die Achtung fürs Recht der Menschen, welche ohne alle Bedingung, schlechthin geboten wird (Z. 109.).

39. Unnachlaſsliche Pflicht, ſ. Pflicht, vollkommene.

40. Unvollkommene, weite Pflicht, Pflicht von weiter Verbindlichkeit (*officium imperfectum, latum, devoir imparfait*) (K. XLIX.), eine ſolche Pflicht, die in Anſehung der Handlungen, ihrer Art und ihrem Grade nach nichts beſtimmt, ſondern der freien Willkühr einen Spielraum verſtattet (T. 113.). Durch die weite Pflicht iſt bloſs die Maxime der Handlung, aber nicht die Handlung beſtimmt. So iſt das Streben nach moraliſcher Vollkommenheit in Rückſicht auf das Subject, eine weite und unvollkommene Pflicht gegen ſich ſelbſt. Denn eine Summe von Tugenden, deren Vollſtändigkeit oder Mängel das Selbſterkenntniſs uns nie hinreichend anſchauen läſst, kann keine andere als unvollkommene Pflicht moraliſch vollkommen zu ſeyn begründen. Daher ſind alle Pflichten gegen ſich ſelbſt in Anſehung des Zwecks der Menſchheit (das höchſte Gut) in unſrer eigenen Perſon nur unvollkommene Pflichten (T. 114. f.). Die Liebespflichten ſind von weiter Verbindlichkeit, denn ſie beſtimmen nicht die einzelnen Handlungen der Wohlthätigkeit, ſondern nur die Maxime des Wohlwollens. Es iſt nicht möglich beſtimmte Grenzen anzugeben, wie weit ich gehen könne, um der Pflicht, mit einem Theil meiner Wohlfahrt ein Opfer an Andere zu bringen, ein Genüge zu thun. Es kommt ſehr darauf an, was für jeden nach ſeiner Empfindungsart hierin wahres Bedürfniſs ſeyn werde. Denn mit Aufopferung ſeiner eigenen Glückſeligkeit, ſeiner wahren Bedürfniſſe, Andrer ihre zu befördern, würde als allgemeines Geſetz eine ſich ſelbſt widerſtreitende Maxime ſeyn. Alſo iſt dieſe Pflicht nur eine weite, d. i. ſie hat einen Spielraum. Man kann hierin mehr oder weniger thun,

ohne dafs fich die Grenzen hierin beftimmt angeben laffen. Das Gefetz gilt nur für die Maximen (T. 26. f.).

41. Verdienftliche Pflicht, f. Pflicht, Liebespflicht.

42. Vollkommene Pflicht (*officium perfectum, devoir parfait*), diejenige Pflicht, die keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verftattet. Schulden bezahlen ift eine vollkommene Pflicht, denn man mag auch die Neigung haben, das Geld wozu anders anzuwenden, fo ift es Pflicht, die Schulden zu bezahlen. Es giebt aber nicht blofs äufsere vollkommene Pflichten, f. Imperativ, I, 2. fondern auch innere, f. Imperativ, I, 1., welches dem bisher in den Schulen der Philofophen angenommenen Wortgebrauch zuwiderläuft, da man vollkommene Pflichten und Rechtspflichten für einerlei hielt. Allein auch die innern Pflichten find theils vollkommene, theils unvollkommene (G. 35. *)). Sich tödten ift die Uebertretung einer vollkommenen Pflicht, denn da man fich nie und unter keinerlei Bedingung tödten darf, fo findet von der Pflicht fich nicht zu tödten gar keine Ausnahme ftatt. Und doch ift diefe Pflicht, als Pflicht gegen fich felbft, keine Rechtspflicht, fondern eine Tugendpflicht, weil es dabei nicht auf die Handlung, fondern auf die Maxime der Handlung ankömmt, indem keine äuffere Triebfeder mit dem Gefetz fich nicht felbft zu tödten verbunden werden kann, da der, welcher fich felbft tödtet, auf Erden nichts mehr zu fürchten hat (T. 72.). S. Pflicht, 5.

43. Weite, weitere Pflicht, Pflicht von weiter Verbindlichkeit (*officium latum, devoir non rigoureux*), f. Pflicht, unvollkommene. Die weiten Pflichten haben ihren

Namen davon, daſs ſie einen Spielraum (*latitudinem*, *étendue*) der Anwendung haben; was nach ihnen zu thun ſey, kann nur von der Urtheilskraft, nach Regeln der Klugheit (den pragmatiſchen), nicht denen der Sittlichkeit (den moraliſchen) entſchieden werden. Der, welcher die Grundſätze der Tugend befolgt, kann daher in der Ausübung im Mehr oder Weniger, als die Klugheit vorſchreibt, einen Fehler (*peccatum*) begehen. Aber er kann darin, daſs er dieſen Grundſätzen mit Strenge anhängt, nicht ein Laſter (*vitium*) ausüben. Daher iſt Horazens Vers (*Epiſtol. lib. I. ep. VI. v.* 15. *ſq.*)

Inſani ſapiens nomen ferat, aequus iniqui,
Vltra quam ſatis eſt, virtutem ſi petat ipſam.

„Der Weiſe trage den Namen des Thoren, den Namen
Des Ungerechten der Freund des Rechts, wenn über die Grenzen
Hinaus er ſelbſt der Tugend nachtrachtet."

nach dem Buchſtaben genommen, grundfalſch. *Sapiens* bedeutet aber wohl hier nicht den Weiſen, ſondern einen geſcheuten Mann (*prudens*), der nicht in dem phantaſtiſchen Wahn ſeyn könne, es ſei möglich, die Tugendvollkommenheit in der Erfahrung zu erreichen. Denn die Tugendvollkommenheit iſt ein Ideal, dem uns immer zu nähern, unſre Pflicht iſt. Allein dieſe Annäherung zu vollenden, oder die Tugendvollkommenheit zu erreichen, kann nicht unſre Pflicht ſeyn. Denn dieſe Forderung würde die menſchlichen Kräfte überſteigen, und Unſinn, Phantaſterei, in ihr Tugendprincip bringen. Sollte aber Horaz meinen, man könne gar zu tugendhaft, d. i. ſeiner Pflicht gar zu anhänglich ſeyn, ſo würde er Unſinn ſagen. Denn das würde ungefähr ſo viel ſagen, als einen Cirkel gar zu rund, oder eine ge-

rade Linie gar zu gerade machen (T. 91.*)). S. Enthusiasmus, 3.

44. Widerstreit, Collision der Pflichten (*collisio officiorum, s. obligationum, collision des devoirs*), s. Collision.

45. Zufällige Pflicht, s. Liebespflicht.

Pflichtgefühl.

So kann man die Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt nennen. Sie besteht in solchen moralischen Beschaffenheiten des Gemüths, dass, wenn man sie nicht besässe, es auch keine Pflicht geben könnte, sich in ihren Besitz zu setzen. Sie sind:

a. das moralische Gefühl;

b. das Gewissen;

c. die Liebe des Nächsten;

d. die Achtung für sich selbst (Selbstschätzung).

Sie sind insgesammt ästhetisch (eine sinnliche Anlage zur Moralität sinnlicher Wesen), und ohne sie könnte das Moralgesetz mit der Begehrung eines sinnlichen afficirten Wesens in keine Verbindung kommen, folglich sind sie *a priori* und jeder Mensch muss sie haben, weil er sonst der Moralität unfähig wäre (T. 35.).

2. a. Das moralische Gefühl (Achtung fürs Gesetz) ist die Empfänglichkeit des Gemüths für Lust oder Unlust, blos aus dem Bewusstseyn der Uebereinstimmung oder des Wider-

ſtreits unſerer Handlung mit dem Pflichtgeſetze. Wenn die Willkühr zur Handlung ſoll beſtimmt werden, ſo müſſen wir uns nothwendig die Handlung erſt vorſtellen, und dann muſs ein Gefühl der Luſt oder Unluſt, es ſei nun an der Handlung ſelbſt oder an der Wirkung derſelben, in uns entſtehen, und ſo dieſes Intereſſe (Luſt am Daſeyn der That) die That hervorbringen. Wir befinden uns alſo bei jeder That in einem äſthetiſchen Zuſtande (werden ſinnlich afficirt), nur daſs es der innere Sinn iſt, der, vermittelſt der Receptivität zu Gefühlen, afficirt wird; das Gefühl ſelbſt aber iſt entweder ein pathologiſches oder ein moraliſches. Intereſſirt uns die Handlung ſchon, noch ehe wir uns ein Geſetz für dieſelbe vorſtellen, ſo iſt das Gefühl pathologiſch (beruhet bloſs auf ſinnlichen Trieben). Iſt aber erſt die Vorſtellung eines Geſetzes nöthig, welches uns die Handlung zur Pflicht macht, wenn ſie uns intereſſiren ſoll, ſo heiſst das Gefühl ein moraliſches Gefühl (T. 35. f.).

3. Moraliſches Gefühl als Empfänglichkeit iſt alſo noch zu unterſcheiden vom moraliſchen Gefühl als dem Gefühl, das vermittelſt jener Empfänglichkeit möglich iſt, und welches man auch wohl Pflichtgefühl in engerer Bedeutung des Worts nennt. Man kann alſo unter Pflichtgefühl verſtehen entweder die Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt, oder das Gefühl der Pflicht, was auf jede Vorſtellung ſeiner Pflicht folgt. Es kann aber keine Pflicht geben, ſich ein moraliſches Gefühl, als Empfänglichkeit, zu erwerben. Denn jede Vorſtellung der Pflicht kann nur durch ein moraliſches Gefühl, als Wirkung, auf das Gemüth wirken und die Willkühr zur That beſtimmen, alſo ſetzt ſie ſchon die Empfänglichkeit dazu voraus. Ein jeder Menſch hat vielmehr, als ein moraliſches Weſen, dieſe Empfänglichkeit ur-

ſprünglich in ſich. Jeder Menſch hat aber die Pflicht, dieſe Empfänglichkeit zu cultiviren, welches durch die Beförderung ſeiner Ueberzeugung von der Vergröſserung ſeiner Stärke durch Reinigung derſelben von allem pathologiſchen Reize (aller Sinnenluſt oder ſinnlichen Unluſt) geſchieht (T. 36.).

4. Dieſes Gefühl einen moraliſchen Sinn (*ſenſus moralis*, *ſens moral*) zu nennen, iſt nicht ſchicklich, denn es giebt nicht die Wahrnehmung eines Gegenſtandes zur Erkenntniſs deſſelben. Ohne alles moraliſche Gefühl iſt kein Menſch; denn ſonſt wäre er ſittlich leblos und ein bloſses Thier. Darum iſt aber das moraliſche Gefühl nicht ein beſonderer Sinn, das Sittlich-Gute und Böſe zu erkennen, ſondern Empfänglichkeit der freien Willkühr für die Bewegung derſelben durch praktiſche reine Vernunft und ihr Geſetz. S. Achtung und Gutes, 7.

5. b. Das Gewiſſen, ſ. Gewiſſen.

6. c. Die Liebe des Nächſten, ſ. Liebe.

7. d. Die Achtung für ſich ſelbſt (Selbſtſchätzung) iſt ein Gefühl eigener Art, nehmlich das Gefühl ſeines innern Werths als einer moraliſchen Perſon. Wenn wir uns nehmlich einer ſolchen innern Geſetzgebung, durch die wir uns ſelbſt das (moraliſche) Geſetz geben, fähig finden, ſo fühlt ſich der phyſiſche Menſch gedrungen, den moraliſchen Menſchen in ſeiner eigenen Perſon zu verehren. Er wird ſich einer Erhebung und der höchſten Selbſtſchätzung bewuſst, und dies iſt das Gefühl der Achtung für ſich ſelbſt (T. 96.).

8. Es kann aber keine Pflicht geben, dieſe Achtung für ſich ſelbſt zu bewirken. Denn

jede Vorstellung der Pflicht kann nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, unsre freie Willkühr bestimmen. Nun ist aber die Achtung für sich selbst nichts anders, als das Gefühl seiner innern Würde als einer moralischen Intelligenz; folglich würde eine Pflicht dieses Gefühl hervorzubringen schon die Anerkennung seiner Pflichten, also die Achtung für dieselben und damit für sich selbst als moralischer Person voraussetzen.

9. Das Gesetz zwingt vielmehr einem jeden Menschen unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab, und diese ist ja nichts anders als Achtung vor dem Gesetz in sich selbst, d. i. für seine Pflicht. Dieses Gefühl ist aber ein Grund gewisser Pflichten. Das heisst, der Mensch ist aus Achtung für sich selbst zu gewissen Handlungen verpflichtet, welche eben daher Pflichten gegen sich selbst genannt werden, s. Pflicht, gegen sich selbst.

10. Wenn es demnach heisst: der Mensch hat eine Pflicht der Selbstschätzung, so ist das unrichtig gesagt; denn er muss Achtung vor dem Gesetz in sich selbst haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können. Ohne Achtung für sich selbst würde der Mensch keine Pflichten gegen sich selbst, und damit überhaupt keine Pflichten haben (T. 41.).

Kant. Met. Anf. der Tugendl. Einleit. XII. S. 35. ff.

Pflichtgesetz,

Tugendgesetz, (*lex ethica s. virtutis*, *loi de morale*). Wenn wir Menschen handeln, so geschieht es immer nach gewissen Regeln, die wir uns für unser Verfahren machen, und die wir bei demselben oft mit einem deutlichen, oft nur mit

einem dunkeln Bewuſstſeyn im Sinne haben. So hat der eine die Regel, ſich die Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe möglichſt zu verſagen, um recht viel Mittel zuſammen zu bringen oder zu beſitzen, ſie befriedigen zu können. Ein Anderer hat es ſich zur Regel gemacht, recht viel Genuſs ſich zu verſchaffen, und alle Hinderniſſe, die ihm dabei im Wege ſtehen möchten, auf jede mögliche Art zu überwinden. Ein dritter hat es ſich zur Regel gemacht, alles zu thun, was ihn in dem Urtheil Anderer den Namen eines rechtlichen Mannes, oder eines Mannes von guten Sitten verſchaffen kann u. ſ. w. Wenn man daher einem Menſchen einen Charakterzug beilegt, und ihn einen Geizigen, einen Wüſtling, oder einen unbeſcholtenen Mann nennt, ſo meint man damit eben, daſs er nach einer jener Regeln handle. Dieſe Regeln nennt man ſeine Maximen. Nun giebt es nicht bloſs Geſetze, welche die Handlungen beſtimmen, die der Menſch zu thun hat; denn gewiſſe Handlungen laſſen ſich gar nicht durch Geſetze beſtimmen, z. B. ob ich einem beſtimmten Nothleidenden helfen ſoll. Aber dafür giebt es für alle jene Maximen Geſetze, und dieſe Geſetze, welche vorſchreiben, aus was für Maximen der Menſch handeln oder nicht handeln ſoll, heiſsen Pflichtgeſetze oder Tugendgeſetze (T. 54.). Ein ſolches iſt z. B.: hilf den Nothleidenden, d. h. mache es dir zur Maxime.

Phänomen,

ſ. Erſcheinung.

Phänomenologie,

(*phaenomenologia*, *phaenomenologie*). Derjenige Theil der metaphyſiſchen Natur-

lehre, welcher die Bewegung oder Ruhe bloſs in Beziehung auf die Vorſtellungsart, oder Modalität, mithin als Erſcheinung äuſserer Sinne, beſtimmt (N. XXI.). Die Bewegung oder Ruhe als etwas, das dadurch beſtimmt wird, ob wir ſie uns bloſs denken, oder ſinnlich anſchauen, oder nach nothwendigen Geſetzen betrachten, welches die drei möglichen Vorſtellungsarten oder Modalitäten unſers Erkenntniſsvermögens ſind, iſt der Gegenſtand, den die Phänomenologie (metaphyſiſche Erſcheinungslehre) betrachtet. Das Thema dieſer Wiſſenſchaft iſt alſo das, was der Verſtand von der Materie, ihrer Bewegung oder Ruhe, als einer Erſcheinung der äuſsern Sinne *a priori* beſtimmen kann.

Es ſchlieſst aber dieſe metaphyſiſche Phänomenologie aus ihren Grenzen aus, erſtens alles Mathematiſche, oder was bloſs durch Conſtruction erkennbar iſt, denn ſie hat es bloſs mit Begriffen zu thun; zweitens alles Empiriſche, oder was bloſs dadurch erkannt wird, daſs es als wirkliches Phänomen in der Natur gegeben iſt, denn ſie hat bloſs das Rationale zum Gegenſtande.

Kant hat in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft (N. 138—158.) dieſe Wiſſenſchaft zuerſt vollſtändig und ſyſtematiſch vorgetragen. Man findet eine Ueberſicht derſelben in dem Art. Bewegung, IX.

Phantaſtiſchtugendhaft,

ſ. Rigoriſt.

Philanthrop,

f. Philanthropie.

Philanthropie,

praktifche Menfchenliebe, Nächftenliebe, (*philanthropia*, *philanthropie*). Philanthropie ift das griechifche Wort für Menfchenliebe, und bedeutet in der Pflichtenlehre nicht die Liebe des Wohlgefallens an Menfchen, fondern die Liebe des thätigen Wohlwollens, alfo die Maxime der Handlungen (f. Pflichtgefetz). Wer am Wohlfeyn (*falus*) der Menfchen als folcher Vergnügen findet, heifst daher ein Philanthrop (Menfchenfreund); weil das Wohlfeyn Andrer zu befördern feine Maxime ift, fo ift ihm wohl, wenn es jedem Andern wohlgeht. Wem das Wohlfeyn der Menfchen als folcher gleichgültig ift, wenn es ihm felbft nur wohl geht, ift ein Selbftfüchtiger (*folipfifta*). Das Gegentheil der Philanthropie ift Mifanthropie, f. Mifanthropie (T. 119.).

2. Die Maxime des Wohlwollens (die praktifche Menfchenliebe) ift aller Menfchen Pflicht gegen einander, nach dem ethifchen Gefetz der innern moralifch-praktifchen Vollkommenheit: Liebe deinen Nebenmenfchen als dich felbft (Matth. 22, 39.). Denn alles moralifch-praktifche Verhältnifs gegen Menfchen ift ein Verhältnifs der freien Handlungen nach allgemeingültigen, alfo nicht felbftfüchtigen (*ex folipfifmo prodeuntes*) Maximen. Ich will jedes Andern Wohlwollen (*benevolentiam*) gegen mich; ich foll alfo auch gegen jeden Andern wohlwollend feyn. Da aber alle Andere aufser mir nicht Al-

le ſind, ſo wird das Pflichtgeſetz des Wohlwollens mich als Object deſſelben im Gebot der praktiſchen Vernunft mit begreifen. Das heiſst, die geſetzgebende Vernunft erlaubt es dir, auch dir ſelbſt wohlzuwollen, wenn ſie dir das Wohlwollen gegen Andere zur Pflicht macht (T. 120. f.).

3. Das Wohlwollen in der allgemeinen Menſchenliebe iſt nun zwar dem Umfange nach das gröſste, denn es umfaſst alle Menſchen ohne Ausnahme, dem Grade nach aber das kleinſte, eben weil ſein Umfang ſo groſs iſt. Wenn ich daher ſage, ich nehme an dem Wohl eines Menſchen nur den Antheil, der mir durch die Pflicht der Menſchenliebe geboten iſt, ſo iſt das ſehr wenig geſagt. Das Intereſſe, was ich an ſeinem Wohl nehme, iſt dann das kleinſte, was nur möglich iſt; er intereſſirt mich bloſs als Menſch, und weiter nicht. Das heiſst, ich bin in Anſehung dieſes Menſchen nur nicht gleichgültig, er intereſſirt mich doch. Mein Intereſſe an ſeiner Wohlfahrt iſt wenigſtens nicht = o.

4. Gegen mich ſelbſt aber habe ich den höchſten Grad des Wohlwollens. Wie ſtimmt das nun mit der Formel: Liebe deinen Nächſten (den deiner Mitmenſchen, der deiner Hülfe am nächſten iſt) als dich ſelbſt? Wenn ich mir aber ſelbſt am nächſten bin, wie ſoll ich dann jeden Menſchen lieben wie mich ſelbſt, dann würde ja der Maaſsſtab der Selbſtliebe keinen Unterſchied in Graden zulaſſen? Es iſt hier ein thätiges Wohlwollen gemeint, nehmlich ſich das Wohl Anderer zum Zweck zu machen. Die Pflicht des Wohlwollens iſt hier in der ganzen Vollkommenheit ausgedrückt, wie ſie von einem moraliſch-ſinnlichen Weſen, auf der höchſten Stufe der Moralität und eines ihr angemeſſenen phyſiſchen Vermögens geübt werden würde. Auf dieſer Stufe würden wir allen gleich wohlwollen und wohlthun, die Verſchie-

denheit der Geliebten (deren einer uns immer näher angeht als der Andere) würde keinen Unterschied machen; allein dies ist eine Idee, die uns bloss zur Maxime dient, deren Erfüllung sich Jeder ernstlich zu nähern sucht; aber in der Ausübung, bei der unser Vermögen auch physisch beschränkt ist, kann die Aufopferung unsrer wahren Bedürfnisse (seiner eigenen Glückseligkeit) oder der Bedürfnisse derer, die uns näher angehen als Andere, um dieser Andern Bedürfnisse hierin zu befriedigen, nicht Pflicht seyn. Die Maxime heisst nicht, ich soll den Nächsten **mehr** lieben als mich selbst, sondern der höchste Grad (die Idee) der Menschenliebe ist, ihn (eben so) **als** mich zu lieben. Es wird hier allerdings das Opfer mit einem Theil unsrer Wohlfahrt gefordert, aber nicht die Aufopferung unsrer wahren Bedürfnisse dem Bedürfniss Andrer (T. 122.).

5. Ein **Menschenfreund** nimmt an dem Wohl aller Menschen ästhetischen Antheil (er freuet sich darüber). Genau genommen könnte man aber noch einen Unterschied machen zwischen **Menschenfreund** und **Philanthrop** (**Menschenliebender**). Denn in dem Begriff des **Freundes** der Menschen liegt die Vorstellung und Beherzigung der **Gleichheit** unter Menschen; er sieht sie alle als seine Brüder unter einem allgemeinen Vater an. Der **Menschenliebende** ist mit dem von ihm Unterstützten im Verhältniss der **Wechselliebe**; aber nur der **Menschenfreund** ist mit ihm auch im Verhältniss der **Freundschaft**, d. i. der wechselseitigen Gleichheit, oder lässt sich herab, ihm seine Superiorität als Wohlthäter nicht fühlen zu lassen, sondern es ihm Dank zu wissen, dass der Unterstützte Wohlthaten von ihm annahm (T. 158.).

Kant metaph. Anf. der Tugendlehre. §. 26. ff. S. 119. ff. — S. 47. S. 158.

Philoſoph,

ſ. Philoſophie.

Philoſophie,

Weltweisheit, (φιλοσοφια, *philoſophia*, *philoſophie*). Die Vernunfterkenntniſs aus Begriffen (C. 865. N. VII.), oder auch: das Syſtem aller Vernunfterkenntniſs aus Begriffen (philoſophiſchen Erkenntniſs) (C. 866. T. III.), ſ. Begriff. Man erklärt zwar die Philoſophie gemeiniglich für die Wiſſenſchaft der Beſchaffenheiten, und behauptet damit, daſs die Philoſophie bloſs die Qualität (Beſchaffenheit) zum Object habe. Allein man hat die Wirkung für die Urſache genommen. Qualitäten laſſen ſich in keiner andern als empiriſchen Anſchauung darſtellen; daher kann eine Vernunfterkenntniſs derſelben nur durch Begriffe möglich ſeyn. So kann Niemand eine dem Begriff der Realität correſpondirende Anſchauung anders woher, als aus der Erfahrung nehmen. Daher kann auch niemals Jemand dieſes Begriffs *a priori* aus ſich ſelbſt, und vor dem empiriſchen Bewuſstſeyn derſelben, d. h. ehe er eine Realität in der Erfahrung angeſchauet hat, theilhaftig werden. Die coniſche (Kegel-) Geſtalt wird man ohne alle empiriſche Beihülfe, bloſs nach dem Begriffe (daſs ſie die Geſtalt eines cörperlichen Raums ſei, der eingeſchloſſen iſt von einem Kreiſe und einer ſo gekrümmten Oberfläche, daſs jede, von einem auſserhalb des Kreiſes befindlichen Puncte Fig. 57. (A) nach einem willkührlichen Puncte im Umringe des Kreiſes (R) gezogene gerade Linie (AR) ganz in dieſe Oberfläche fällt), anſchauend machen können. Aber die Farbe z.

B. eines solchen hölzernen Kegels wird in einer oder der andern Erfahrung zuvor gegeben seyn müssen, wenn man sie sich vorstellen will. Den Begriff einer Ursache überhaupt kann man auf keine Weise in der Anschauung darstellen, als an einem Beispiele, das mir Erfahrung an die Hand giebt (z. B. einem Tischer, der die Ursache meines Schreibtisches ist), u. s. w. Die Mathematik beschäftigt sich aber auch mit Beschaffenheiten, allein sie eilt sogleich zur Anschauung; denn es sind Beschaffenheiten des Raums, die sich mit der Construction dessen zugleich mit darstellen lassen. Das ist aber darum, weil das Object eine Beschaffenheit ist, nicht Philosophie. Nur dann ist es Philosophie, wenn die Erkenntniss der Beschaffenheit blofs aus Begriffen, ohne alle Anschauung hervorgeht (M. I. 862. C. 742.), s. Mathematik, 1.

2. Der griechische Name φιλοσοφια (Philosophie) bedeutet soviel, als Liebe und Studium der Weisheit (*amor et studium sapientiae*). Pythagoras soll zuerst diesen Namen gebraucht haben, vor ihm hiess diese Wissenschaft Sophie (σοφια) oder Weisheit, und diejenigen, welche sich mit ihr beschäftigten, Sophen (σοφοι) oder Weise. So erklärte das Orakel zu Delphi den Sokrates für den weisesten aller Weisen, d. i. für den vortrefflichsten Philosophen (*Cicer. de senect. cap.* 21.*)). Pythagoras aber

*) *Quae Socrates, supremo vitae die de immortalitate animorum disseruisset, is, qui esset omnium sapientissimus oraculo Apollinis iudicatus.* Dasselbe sagt Cicero auch: *de amic. cap.* 2. *et* 4. *u. Academ. Quaest. lib.* 1. *sect.* 16. ferner Minucius *Felix Octau. lib.* XIII. §. 2. Der Scholiast zu Euripides Wolken v. 144. sagt, der Vers der Pythia habe geheissen:

Σοφος Σοφοκλης, σοφωτερος δ' Ευριπιδης,
Ανδρων δε παντων Σωκρατης σοφωτατος.
Weise ist Sophokles, weiser noch Euripides,
Von allen Menschen aber ist Sokrates der weiseste.

lehnte aus Beſcheidenheit den Namen eines Weiſen ab, und ſagt, er ſei nur ein Liebhaber und Befliſſener der Weisheit, ein Philoſoph.

3. Im Art. Encyclopädie, 7. wird die Philoſophie von allen übrigen Erkenntniſſen des Menſchen abgegrenzt, wodurch der Begriff derſelben noch mehr ins Licht geſetzt wird. Der Begriff von der Philoſophie, der in die Schulen gehört, oder der wiſſenſchaftliche Begriff derſelben iſt demnach, objective, daſs ſie ein Syſtem der Erkenntniſs aus Begriffen ſei, die aber als Wiſſenſchaft immer eine Idee bleibt, die wir nur ſuchen, oder der wir uns immer nähern. In den Schulen, oder bei der Behandlung der Wiſſenſchaft um ihrer ſelbſt willen, giebt es nehmlich keinen andern Zweck der Philoſophie, als alles Wiſſen aus bloſsen Begriffen zur ſyſtematiſchen Einheit zu bringen, mithin die logiſche Vollkommenheit dieſer Erkenntniſs. Es giebt aber von der Philoſophie noch einen Weltbegriff (*conceptus coſmicus*), d. i. einen ſolchen, der uns ſagt, was ſie von der Seite der Brauchbarkeit für die Welt iſt. Man beſtimmt nehmlich eine Wiſſenſchaft durch einen Schulbegriff, wenn man ſie als eine Geſchicklichkeit zu gewiſſen beliebigen Zwecken, z. B. die Philoſophie als Syſtem einer Wiſſenſchaft, die die logiſche Vollkommenheit aller Erkenntniſs aus Begriffen zum Zweck und Gegenſtande hat, betrachtet. Man beſtimmt hingegen eine Wiſſenſchaft durch einen Weltbegriff, wenn man ſie nach dem betrachtet, wonach ſie Jedermann nothwendig intereſſirt. Da giebt es nun von der Philoſophie ebenfalls einen ſolchen Weltbegriff, der der Benennung Philoſo-

Sie gab dieſe Antwort dem Trauerſpieldichter Chärephon, der ihr Urtheil über ſeinen Freund Sokrates wiſſen wollte (*Plato in Socr. apolog.*)

phie jederzeit zum Grunde gelegen hat. Und dieser Begriff ist vornehmlich Jedermanns Idee von der Philosophie gewesen, wenn er sie personificirt und sie sich in dem Ideal eines Philosophen als ein Urbild vorstellte, nach welchem die Philosophen und ihre Lehren *in concreto* beurtheilt werden müssten. In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniss auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleclogia rationis humanae*), und der Philosoph ein Gesetzgeber der menschlichen Vernunft. Nach dem Schulbegriff ist der Philosoph nur ein Forscher der Begriffe, oder ein Vernunftkünstler, der die Kunst der Erkenntniss aus Begriffen versteht. In der Bedeutung nach dem Weltbegriff wäre es sehr ruhmredig, sich selbst einen Philosophen zu nennen. Denn damit würde man sich anmassen, dem Urbilde gleichgekommen zu seyn, das doch nur in der Idee liegt (C. 866. f. M. I. 1009.). Der Mathematiker, der Naturkündiger, der Logiker sind nur Vernunftkünstler. Obwohl die Mathematiker und Naturkündiger im Vernunfterkenntnisse überhaupt, die Naturkündiger und Logiker aber besonders im philosophischen Erkenntnisse vortrefflichen Fortgang haben. Es giebt aber noch einen Lehrer im Ideal, der alle diese aufbietet und in Bewegung setzt. Er benutzt sie als Werkzeuge, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft, Moralität und Glückseligkeit, zu befördern. Diesen allein müsten wir den Philosophen, den Liebhaber und Beförderer wahrer Weisheit (des höchsten Guts) nennen. Allein er ist nirgends zu finden. Nur die Idee seiner Gesetzgebung wird allenthalben in jeder Menschenvernunft angetroffen. Daher versteht man unter einem Philosophen nach dem Weltbegriffe gemeiniglich einen Moralisten (C. 867. M. I. 1010.) s. Moral und Gut, höchstes, 3. So gebrauchten dies Wort

öfters die Alten (*Isocrates paraen. ad Demonic. edit. Wolfii. Basil.* 1582. *p.* 1. *sq.*). So sagt Isokrates von der Philosophie: sie unterrichtet uns über unsere Handlungen und macht uns sanftmüthig gegen einander; sie nimmt die widrigen Begegnisse hinweg, sowohl die, welche aus Unwissenheit, als auch die, welche aus Nothwendigkeit entspringen, und lehrt uns jene verhüten und diese gut ertragen (*Isocrates Panegyr. edit. cit. p.* 116.).

4. Die alte griechische Philosophie theilte sich in drei Wissenschaften *) ab:

a. die Physik;

b. die Ethik; und

c. die Logik.

Diese Eintheilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr nichts zu verbessern, als etwa nur das Princip derselben hinzuzuthun. Denn nur durch dies Princip derselben kann man sich theils ihrer Vollständigkeit versichern, theils die nothwendigen Unterabtheilungen richtig bestimmen (G. V. 1. M. II, 1.). Dies und die Eintheilung der gesammten Philosophie findet man im Art. Encyclopädie, 8. ff. und Metaphysik. Da die Principien der Vernunfterkenntniss der Dinge durch Begriffe, die zur Eintheilung der Philosophie berechtigen, specifisch verschieden seyn müssen, weil eine Eintheilung jederzeit Entgegensetzung der Principien voraussetzt (M. I, 392. U. XI.), so findet man die Untersuchung hierüber auch im Art. Begriffe,

*) *Cicero de Oratore lib. I. c.* 15.: *philosophia in tres partes est distributa, in naturae obscuritatem; in disserendi subtilitatem; in vitam atque mores.*

praktische und theoretische. Ueber das Gebiet der Philosophie, s. Gebiet der Begriffe.

5. Unter einem praktischen Philosophen versteht man nicht einen der praktischen Philosophie Kundigen, d. i. einen, der die Vernunfterkenntnisse aus Begriffen besitzt, welche die Freiheit des Menschen betreffen. Der praktische Philosoph ist derjenige, welcher sich den Vernunftendzweck (das höchste Gut) zum Grundsatz seiner Handlungen macht, indem er damit zugleich das dazu nöthige Wissen verbindet. Da aber dieses Wissen aufs Thun abgezweckt ist, so darf es nicht eben bis zu den subtilsten Fäden der Metaphysik ausgesponnen werden, wenn es nicht etwa eine Rechtspflicht betrifft. Denn bei der Rechtspflicht muss auf der Wage der Gerechtigkeit das Mein und Dein, nach dem Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, genau bestimmt werden, und darum der mathematischen Abgemessenheit analog seyn. Bei einer blossen Tugendpflicht ist dies nicht möglich, s. Pflicht, ethische. Denn um sich den Vernunftendzweck zum Grundsatz seiner Handlungen zu machen, kommt es nicht blos darauf an, zu wissen, was zu thun Pflicht ist (welches, wegen der Zwecke, die natürlicherweise alle Menschen haben, leicht angegeben werden kann. Nur der ist ein praktischer Philosoph, der mit seinem Wissen auch das Weisheitsprincip verknüpft, das Bewusstseyn seiner Pflicht zugleich zur Triebfeder seiner Handlungen zu machen (T. IV. *)).

6. Philosophie der Natur, s. Encyclopädie, 9. 12. ff. und 19. f., s. Philosophie, theoretische und Naturphilosophie.

7. Philosophie der Sitten, s. Encyclopädie, 9. 15. ff. und 21. ff. auch Philosophie, praktische.

8. Empiriſche Philoſophie, ſ. Encyclopädie, 8. und 18. ff.

9. Formale Philoſophie, Logik, ſ. Encyclopädie, 9. und Logik.

10. Materiale Philoſophie, ſ. Encyclopädie, 9. ff.

11. Praktiſche Philoſophie, Philoſophie der Sitten, Ethik, Sittenlehre, ſ. Philoſophie der Sitten und Ethik. Dieſer Theil der Philoſophie unterſucht

a. das Princip, welches die menſchlichen Handlungen haben ſollten. K. hat dies in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten gethan;

b. die Quelle dieſes Princips. Sie ſucht K. in der Critik der praktiſchen Vernunft auf;

c. die richtige Beſtimmung und Anwendung dieſes Princips in der Entgegenſetzung deſſelben gegen die Maximen, die ſich auf Bedürfniſs und Neigung fuſsen. Dies hat K. in den metaphyſ. Anfangsgründen der Rechtslehre und Tugendlehre ausgeführt.

Dieſe Unterſuchung iſt aber wichtig und nothwendig, denn der Menſch fühlt in ſich ſelbſt ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht an ſeinen Bedürfniſſen und Neigungen. Daraus entſpringt eine natürliche Dialektik, d. i. ein Hang wider jene ſtrengen Geſetze zu vernünfteln. Denn dieſe Geſetze ſind ſtrenge, indem ſie gebieten, ohne doch den Neigungen etwas dafür zu verheiſsen. Der Menſch zieht daher gar zu gern ihre Strenge in Zweifel und ſucht

ſie den Neigungen angemeſſener zu machen, d. i. im Grunde ſie zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen (G. 23. M. II. 35.). Daher iſt es nun auch in Anſehung der Gebote der Pflicht an der gemeinen Menſchenvernunft nicht genug, ſondern es iſt eine praktiſche Philoſophie nothwendig. Dieſe kann uns allein gegen jene natürliche Dialektik Hülfe ſchaffen, ſo wie man in einer theoretiſchen Philoſophie gegen die natürliche Dialektik im Felde des Wiſſens allein Hülfe finden kann (G. 23. f. M. II, 36.).

12. Populäre praktiſche Philoſophie. Die praktiſche Philoſophie in einer zur allgemeinen Mittheilung dienlichen Verſinnlichung vorgetragen. Man zieht immer noch in unſern Zeiten gröſstentheils dieſe praktiſche Philoſophie der Metaphyſik der Sitten, oder einer reinen von allem Empiriſchen abgeſonderten Vernunfterkenntniſs vor. Dieſe Herablaſſung zu Volksbegriffen iſt auch allerdings ſehr rühmlich, wenn man die Lehre der Sitten zuvor auf Metaphyſik gegründet hat, und ihr dann durch Popularität Eingang verſchafft. Erſt müſſen die ſittlichen Begriffe, ſo wie ſie *a priori* feſt ſtehen, im Allgemeinen (*in abſtracto*) vorgetragen werden, ſonſt würde das Erkenntniſs gar nicht einmal philoſophiſch ſeyn. Man kann nicht Volksbegriffe ſchon beim Anfange der Unterſuchung zum Grunde legen. Ein ſolches Verfahren kann auf das höchſt ſeltene Verdienſt einer wahren philoſophiſchen Popularität niemals Anſpruch machen, indem es gar keine Kunſt iſt, gemeinverſtändlich (populär) zu ſeyn, wenn man dabei auf alle gründliche Einſicht Verzicht thut (G. 30. f. M. II, 42. 43.).

13. Reine Philoſophie, ſ. Encyclopädie, 8. ff. und Metaphyſik. Alle Philoſophie iſt entweder empiriſch, ſo fern die Erfah-

rung der Grund ihrer Erkenntniſs iſt; oder liegen die Gründe ihrer Erkenntniſs bloſs in den Erkenntniſsvermögen des Menſchen, ſo nennt Kant eine ſolche Erkenntniſs, Erkenntniſs *a priori*, und ihre Gründe, Gründe oder Principien *a priori*, die Philoſophie aber, die bloſs ſolche Erkenntniſſe zum Gegenſtande hat, reine oder auch rationale Philoſophie, weil ſie von aller Einmiſchung der Erfahrung rein, oder aus bloſser Vernunft, die lateiniſch *ratio* heiſst, entſprungen iſt. Dieſe reine Philoſophie iſt entweder formal, und heiſst dann Logik, oder material, und heiſst dann Metaphyſik (M. II, 4. G. V. 3.).

14. Theoretiſche Philoſophie, Philoſophie der Natur, Phyſik, Naturlehre, ſ. Philoſophie der Natur und Phyſik.

15. Da reine Philoſophie oder Metaphyſik die eigentliche (materielle) Philoſophie, und ihr edelſter Theil, alles übrige in der Philoſophie (auſser der formalen Philoſophie oder Logik) eigentlich eine Anwendung der reinen Philoſophie auf Gegenſtände der Erfahrung iſt, ſo iſt das, was hier fehlt, unter andern auch das, was die Geſchichte der Philoſophie betrifft, im Art. Metaphyſik zu ſuchen.

16. Kant hat aber (Berl. Monatsſchr. 1796. S. 485. ff.) eine Abhandlung herausgegeben, welche den Titel hat: Verkündigung des nahen Abſchluſses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philoſophie; aus welcher die Hauptideen hierher gehören.

I. Abſchnitt. Frohe Ausſicht zum nahen ewigen Frieden.

Von der unterſten Stufe der lebenden Natur des Menſchen bis zu ſeiner höchſten der Philoſophie.

Chrysipp sagt in seiner stoischen Kraftsprache (*Cicer. de nat. deor. lib. 2. sect.* 160.): „die Natur hat dem Schwein statt Salzes eine Seele beigegeben, damit es nicht verfaule." *) Dieser bloss thierische Instinct nun ist die unterste Stufe der Natur des Menschen vor aller Cultur. Seine Thätigkeit und ihre Erregung in dem Menschen ist hier nur mechanisch (S. IV. 3. f.).

A. Von den physischen Ursachen der Philosophie des Menschen.

Der Mensch zeichnet sich vor allen andern Thieren dadurch aus, dass er ein Selbstbewusstseyn hat. Wegen dieses Selbstbewusstseyns ist er ein vernünftiges Thier. Und wegen der Einheit dieses Selbstbewusstseyns kann ihm nur eine Seele beigelegt werden. Der Mensch hat daher auch einen Hang, sich dieses Vermögens des Selbstbewusstseyns zu bedienen. Dieser Hang wird durch die öftere Befriedigung nach gerade sogar methodisch, er fängt an:

1. bloss durch Begriffe zu vernünfteln, d. i. zu philosophiren; darauf

2. sich auch polemisch mit seiner Philosophie an Andern zu reiben, d. i. zu disputiren, und

3. weil nun der Affect hinzukömmt, zu Gunsten seiner Philosophie zu zanken; zuletzt

4. in Masse gegen einander (Schule gegen

*) *Sus quid habet, praeter escam? cui quidem, ne putisceret, animam ipsam pro sale datam dicit esse Chrysippus.*

Schule, als Heer gegen Heer) vereinigt offenen Krieg zu führen.

Dieſer Hang, oder vielmehr Drang, wird als eine von den wohlthätigen und weiſen Veranſtaltungen der Natur angeſehen werden müſſen, wodurch ſie das groſse Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menſchen abzuwenden ſucht.

Von der phyſiſchen Wirkung der Philoſophie.

Dieſe phyſiſche Wirkung der Philoſophie iſt die Geſundheit (*ſtatus ſalubritatis*) der Vernunft. Da aber die menſchliche Geſundheit (ſ. Leben, 5. b.) ein unaufhörliches Erkranken und Wiedergeneſen iſt, ſo iſt es

1. mit der bloſsen Diät der praktiſchen Vernunft (etwa einer Gymnaſtik derſelben) noch nicht abgemacht, um das Gleichgewicht, welches Geſundheit heiſst, und auf einer Haaresſpitze ſchwebt, zu erhalten; ſondern die Philoſophie muſs

2. (therapeutiſch) als Arzneimittel (*materia medica*) wirken, zu deſſen Gebrauch dann Diſpenſatorien und Aerzte (welche letztere aber auch allein dieſen Gebrauch zu verordnen berechtigt ſind) erfordert werden; wobei

3. die Polizei darauf wachſam ſeyn muſs, daſs zunftgerechte Aerzte und nicht bloſse Liebhaber (Dilettanten) ſich anmaſsen anzurathen, welche Philoſophie man ſtudiren ſolle. Ein Beiſpiel von der Kraft der Philoſophie als Arzneimittels, gab der ſtoiſche Philoſoph Poſidonius durch ein an ſeiner eigenen Perſon gemachtes Experiment in Gegenwart des groſsen

Pompejus (*Cicer. tuſc. quaeſt. lib.* 2. *ſect.* 61.) *) (S. IV. 5. f.).

Von dem Schein der Unvereinbarkeit der Philoſophie mit dem beharrlichen Friedenszuſtande derſelben.

1. Der Dogmatismus (z. B. der Wolfiſchen Schule) iſt ein Polſter zum Einſchlafen, und das Ende aller Belebung, welche letztere gerade das Wohlthätige aller Philoſophie iſt;

2. Der Skepticismus, welcher, wenn er vollendet daliegt, das gerade Widerſpiel des Dogmatismus ausmacht, hat nichts, womit er auf die regſame Vernunft Einfluſs ausüben kann, weil er Alles ungebraucht auf die Seite legt;

3. Der Moderatismus, welcher auf die Halbſcheid ausgeht, in der ſubjectiven Wahrſcheinlichkeit den Stein der Weiſen zu finden meint, und durch Anhäufung vieler iſolirten Gründe (deren keiner für ſich beweiſend iſt) den Mangel des zureichenden Grundes zu erſetzen wähnt, iſt gar keine Philoſophie (S. IV. 7. f.).

Von der wirklichen Vereinbarkeit der kritiſchen Philoſophie mit einem beharrlichen Friedenszuſtand derſelben.

*) *Posidonius, quem et ipſe ſaepe vidi, et id dicam, quod ſolebat narrare Pompeius: ſe, cum Rhodum veniſſet, eum graviter eſſe aegrum, quod vehementer ejus artus laborarent, voluiſſe tamen nobiliſſimum philoſophum viſere: quem ut vidiſſet et ſalutaviſſet, honorificisque verbis proſecutus eſſet, moleſteque ſe dixiſſet ferre, quod eum non poſſet audire: at ille: Tu vero, inquit, potes; nec committam, ut dolor corporis efficiat, ut fruſtra tantus vir ad me venerit. Itaque narrabat, eum graviter et copioſe de hoc ipſo: Nihil eſſe bonum, niſi quod honeſtum eſſet, cubantem diſputaviſſe: cumque quaſi faces ei doloris admoverentur, ſaepe dixiſſe: Nihil agis dolor, quamvis ſis moleſtus, nunquam te eſſe confitebor malum.*

Kritische Philosophie ist diejenige, welche, nicht mit den Versuchen Systeme zu bauen (wie der Dogmatismus), oder zu stürzen (wie der Skepticismus), oder gar nur ein Dach ohne Haus zum gelegentlichen Unterkommen auf Stützen zu stellen (wie der Moderatismus), sondern von der Untersuchung der Vermögen der menschlichen Vernunft (in welcher Absicht es auch sei) Eroberung zu machen, anfängt. Nun giebt es in der menschlichen Vernunft den Begriff der Freiheit, der seine Realität durch Wirkungen beweiset, die (nach einem Princip *a priori*) schlechterdings können geboten werden. Dadurch bekommen die Ideen moralisch-praktische Realität, nehmlich das moralische Gesetz gebietet uns, uns so zu verhalten, als ob die Gegenstände jener Ideen gegeben wären. Diese kritische Philosophie eröffnet, durch die Ohnmacht der theoretischen Beweise des Gegentheils einerseits, und durch die Stärke der praktischen Gründe der Annehmung ihrer Principien andrerseits, die Aussicht zu einem ewigen Frieden unter den Philosophen, bei dem überdem noch die Kräfte des durch Angriffe in scheinbare Gefahr gesetzten Subjects immer rege erhalten, und so durch Philosophie die Absicht der Natur zur continuirlichen Belebung des Subjects und Abwehrung des Todesschlafs befördert wird. Kästners Epigramm:

> Auf ewig ist der Krieg vermieden,
> Befolgt man, was der Weise spricht;
> Dann halten alle Menschen Frieden,
> Allein die Philosophen nicht.

ist daher ein wahrer Glückwunsch; weil ein Friede, bei dem man auch nicht einmal gerüstet seyn dürfte, den Zweck der Natur in Absicht der Philosophie (dass sie zum Belebungsmittel dienen soll) vereiteln würde (S. IV. 9. ff.).

B. Hyperphysische Grundlage des Lebens des Menschen zum Behuf einer Philosophie desselben. Vermittelst der Vernunft ist der Seele des Menschen ein Geist (*mens*, *νοῦς*) beigegeben, damit er nicht ein bloss dem Mechanismus der Natur und ihren technisch-praktischen, sondern auch ein der Spontaneität der Freiheit und ihren moralisch-praktischen Gesetzen angemessenes Leben führe. Dieses Lebensprincip gründet sich nicht auf Begriffe des Sinnlichen, welche insgesammt zuvörderst (vor allem praktischen Vernunftgebrauch) Wissenschaft (theoretisches Erkenntniss) voraussetzen, sondern es geht zunächst und unmittelbar von einer Idee des Uebersinnlichen aus, nehmlich der Freiheit, und begründet so eine Philosophie, die sich zum Grundsatze zu machen, an sich selbst Pflicht ist (S. IV. 11. f.).

Was ist Philosophie, als Lehre, die unter allen Wissenschaften das grösste Bedürfniss der Menschen ausmacht?

Sie ist das, was schon ihr Name anzeigt, Weisheitsforschung. Weisheit aber ist die Zusammenstimmung des Willens zum Endzweck (dem höchsten Gut). Da nach diesem zu streben Pflicht ist, und ein Gesetz, das uns etwas zur Pflicht macht, moralisch heisst: so wird Weisheit für den Menschen nichts anders, als das innere Princip des Willens der Befolgung moralischer Gesetze seyn, welcherlei auch der Gegenstand derselben seyn mag, der aber jederzeit übersinnlich seyn wird, weil ein, durch einen empirischen Gegenstand bestimmter, Wille keine Pflicht (die ein nicht physisches Verhältniss ist) begründen kann (S. IV. 12.).

Von den übersinnlichen Gegenständen unserer Erkenntniss.

Sie ſind:

1. Gott, als das allverpflichtende Weſen;

2. Freiheit, als Vermögen des Menſchen, ſeine Pflicht zu thun;

3. Unſterblichkeit, als ein Zuſtand, in welchem dem Menſchen ſein Wohl oder Wehe in Verhältniſs auf ſeinen moraliſchen Werth zu Theil werden ſoll. Sie ſtehen zuſammen gleichſam in der Verkettung der drei Sätze eines zurechnenden Vernunftſchluſſes (ſ. Gewiſſen, 3. c.):

Der praktiſche Oberſatz: das Geſetz Gottes, welches anklagt oder befolgt worden iſt (ſ. Gewiſſen, 5.);

Der praktiſche Unterſatz: das Vermögen der Pflichtbefolgung (die Freiheit), welche das Geſetz Gottes befolgt hat oder nicht;

Der praktiſche Schluſsſatz: die Verurtheilung oder Losſprechung, als der Ausſpruch für die Unſterblichkeit.

Dies ſind drei Poſtulate der praktiſchen Vernunft. Die Exiſtenz der Freiheit iſt im Moralgeſetz enthalten, die Freiheit führt wieder die beiden übrigen in ihrem Gefolge bei ſich, indem das Moralgeſetz das oberſte Princip der Weisheit, alſo auch der Endzweck des vollkommenſten Willens (die höchſte mit der Moralität zuſammenſtimmende Glückſeligkeit) vorausſetzt, folglich auch die Bedingungen, unter welchen allein demſelben ein Genüge geleiſtet werden kann (nehmlich Gott, welcher uns nach Würdigkeit glücklich machen kann, und Unſterblichkeit, worin wir allein nach Würdigkeit glücklich werden können).

Reſultat: Was Philoſophie als Weisheitslehre verkündigen kann, das kann man wohl aus Miſsverſtand verkennen; es iſt aber doch ſo ſehr wider allen erheblichen Einwand geſichert, daſs man den nahen Abſchluſs eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philoſophie mit gutem Grunde verkündigen kann (S. IV. 12. ff.).

II. Abſchnitt. Bedenkliche Ausſicht zum nahen ewigen Frieden. Wir übergehen hier, als etwas Temporelles, alles das, was dieſe Streitſchrift veranlaſste, und was zu dem Ausdruck: bedenkliche Ausſicht Veranlaſſung gab, und ſchlieſsen nur mit dem hierhergehörenden Schluſs.

Wenn auch Philoſophie bloſs als Weisheitslehre (was auch ihre eigentliche Bedeutung iſt) vorgeſtellt wird, ſo kann ſie doch auch als Lehre des Wiſſens nicht übergangen werden. Es kann nun kaum die Frage von der Philoſophie in der erſtern Bedeutung ſeyn, ob man frei und offen geſtehen ſolle, was und woher man es wiſſe. Was ein Menſch für wahr hält, kann falſch ſeyn (denn er kann irren); aber er ſelbſt muſs wahrhaft ſeyn (er ſoll nicht täuſchen). Die Uebertretung dieſer Pflicht der Wahrhaftigkeit heiſst die Lüge. Sie iſt zwiefacher Art:

1. wenn man das für wahr ausgiebt, deſſen man ſich doch als unwahr bewuſst iſt;

2. wenn man etwas für gewiſs ausgiebt, wovon man ſich doch bewuſst iſt, ſubjectiv ungewiſs zu ſeyn.

Die Lüge (vom Vater der Lügen, durch den alles Böſe in die Welt gekommen iſt, Joh. 8. 44.) iſt der eigentliche faule Fleck in der menſchlichen Natur; ſo ſehr auch zugleich der Ton der Wahr-

haftigkeit der gewöhnliche Ton iſt — Das Gebot: du ſollſt (und wenn es auch in der frömmſten Abſicht wäre) nicht lügen, zum Grundſatz in die Philoſophie als eine Weisheitslehre innigſt aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, ſondern auch in alle Zukunft ſichern können (S. IV. 18. ff.).

Philoſophiren,

ſ. Philoſophie.

Philoſophiſch,

ſ. Philoſophie, Discurſiv und Acroamatiſch.

Philoſophiſchmoraliſcher

Beweis, oder aus einem moraliſchen Glaubensgrunde, ſ. Beweis, 2. Gott; Gut, höchſtes; Philoſophie, 16. I. B.

Phoronomie,

(*phoronomia*, *phoronomie*). Derjenige Theil der metaphyſiſchen Naturlehre, welcher die Bewegung als ein reines Quantum, nach ſeiner Zuſammenſetzung, ohne alle Qualität des Beweglichen betrachtet (N. XX.). S. Dynamik. Die Bewegung, als ein Quantum oder das, was an der Materie, abſtrahirt von ihrer Qualität, allein Gröſse hat, iſt der Gegenſtand, den die Phoronomie betrachtet. Die Bewegung wird alſo ohne Rückſicht darauf, wie ſie (durch hervorbringende Kräfte) entſteht, bloſs ihrer Gröſse und Zuſammenſetzung nach,

unterſucht. Das Thema dieſer Wiſſenſchaft iſt alſo bloſs die Gröſse der Bewegung ihrer Conſtruction nach.

Ueberhaupt heiſst Phoronomie die Lehre von der Bewegung, in ſo fern man ſich nicht um die Kräfte bekümmert, durch welche ſie verurſacht wird (Käſtner Anfangsgr. d. höhern Mechanik 20. S. 21.). Man kann ſie eintheilen in die metaphyſiſche und mathematiſche. Die metaphyſiſche iſt diejenige, von welcher hier die Rede iſt; die mathematiſche wird als ein Theil der höhern Mechanik betrachtet, und handelt von der Berechnung und Ausmeſſung der Bewegung, in ſo fern ſie unabhängig von Kräften betrachtet werden kann. Bisweilen heiſst auch wohl die ganze höhere Mechanik Phoronomie. Bewegung, in ſo fern ſie zur Conſtruction der reinen geometriſchen Geſtalten nöthig iſt, gehört in die Geometrie. So giebt es alſo eine philoſophiſche, eine geometriſche und eine arithmetiſch-geometriſche Betrachtung der Bewegung.

Kant hat in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft (N. 1 — 30.) die philoſophiſche oder metaphyſiſche Phoronomie zuerſt vollſtändig und ſyſtematiſch vorgetragen. Einen noch weiter ausgeführten Begriff von der Phoronomie bekömmt man aus Art. Bewegung, zuſammengeſetzte, und von dem Inhalt derſelben aus den Art. Beweglichkeit und Bewegung, bis VII.

Phyſik.

Naturkunde, Naturlehre, (*phyſica*, *phyſice*, *phyſique*). Dieſen Namen führt die geſammte Lehre von der Natur der Gegenſtände un-

ſerer Sinne, oder von der Gröſse, Beſchaffenheiten, Verhältniſſen der Erſcheinungen in der Sinnenwelt. Im weitläuftigſten Sinne des Worts gehört alſo zur Naturlehre nicht bloſs die Lehre von der Natur der Cörperwelt, ſondern da es nach der Hauptverſchiedenheit unſrer Sinne (dem äuſſern und dem innern Sinn) zweierlei Gegenſtände, nehmlich der äuſsern und des innern Sinnes giebt, ſo gehört die Lehre von der denkenden Natur, als Gegenſtand des innern Sinnes, ebenſowohl zur Phyſik, als die Lehre von der ausgedehnten Natur oder den Cörpern. Beide machen die zwei Haupttheile der Phyſik aus (N. IV).

2. Dieſe Eintheilung iſt nach den Gegenſtänden der Phyſik gemacht; theilt man aber die Phyſik nach der Behandlung und der Quelle der Erkenntniſs dieſer Gegenſtände ein, ſo giebt es folgende Theile derſelben (N. IV.):

Phyſik
oder Naturlehre.

- Hiſtoriſche Phyſik oder Naturgeſchichte, ſ. Naturgeſchichte.
 - Phyſiographie, Naturbeſchreibung.
 - Phyſiogonie, Eigentliche Naturgeſchichte.
- Dogmatiſche Phyſik oder Naturwiſſenſchaft, Phyſik im engern Verſtande, ſ. Naturwiſſenſchaft.
 - Reine od. Rationale Naturwiſſenſchaft.
 - Angewandte oder Empiriſche Phyſik.

3. Dasjenige, was die Naturlehrer unter dem Namen der eigentlichen Phyſik vorzutragen pflegen, iſt alſo die Naturwiſſenſchaft. Darüber ſind ſie alle einig, daſs die hiſtoriſche Phyſik oder die Naturgeſchichte als ein eigener Zweig des menſchlichen Wiſſens behandelt werden müſſe. Die Chemie oder die Lehre von

den Beſtandtheilen der Cörper und den Verhältniſſen dieſer Beſtandtheile zu einander, wird auch von der Phyſik abgeſondert, und als eine eigene Wiſſenſchaft abgehandelt, welches auch nicht getadelt zu werden verdient. Allein es iſt eben ſowohl eine Naturbeſchreibung, als eine Naturgeſchichte dieſer Beſtandtheile möglich. Eben ſo iſt auch die Chemie, wie ſie gemeiniglich vorgetragen wird, eine Wiſſenſchaft im weitern Sinne des Worts. In dieſer Bedeutung iſt eine jede Unterſuchung des Empiriſchen, um die Phänomene deſſelben von Erfahrungsgeſetzen abzuleiten, wiſſenſchaftlich. Die Grundlage der Chemie iſt nun Erfahrung, zu der ſie durch Beobachtung und Verſuche gelangt. Aus dieſen ſchlieſst ſie durch Induction und nach der Analogie, und daraus leitet ſie eine Theorie her, welche die Facta zu einem ſyſtematiſchen Ganzen verbindet. Allein noch hat ſich für die chemiſchen Wirkungen der Materien auf einander kein Begriff ausfindig machen laſſen, der ſich conſtruiren läſst. Es läſst ſich nehmlich kein Geſetz angeben, nach welchem ſich die Beſtandtheile der Cörper (etwa in Proportion ihrer Dichtigkeit u. d. gl.) einander nähern oder von einander entfernen. Die Bewegungen dieſer Beſtandtheile, ſammt den Folgen jener Bewegungen, laſſen ſich alſo nicht im Raum *a priori* anſchaulich darſtellen (conſtruiren) (welches auch wohl ſchwerlich jemals möglich werden möchte), daher kann Chemie nichts mehr als ſyſtematiſche Kunſt, oder Experimentallehre ſeyn. Sie kann als empiriſche Naturlehre der Beſtandtheile der Cörper behandelt werden, aber nicht eigentliche Wiſſenſchaft werden, weil die Principien derſelben bloſs empiriſch ſind, und keine Darſtellung *a priori* in der Anſchauung erlauben, folglich die Grundſätze chemiſcher Erſcheinungen ihrer Möglichkeit nach nicht im mindeſten begreiflich machen. Sie hat alſo weder einen reinen, noch einen angewandten Theil,

weil der letztere wenigstens Grundsätze *a priori* voraussetzt, die in ihm angewandt werden (N. X.), s. auch Mathematik. Noch weiter aber, als selbst Chemie, muss der zweite objective Theil der Physik, die Seelenlehre, jederzeit von dem Range einer reinen oder eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben, s. Mathematik. Aber auch nicht einmal der Chemie kann sie als systematische Zergliederungskunst jemals nahe kommen. Sie kann nicht systematische Kunst oder Experimentallehre werden. Denn das Mannichfaltige der innern Beobachtung läst sich nur durch bloße Gedankentheilung von einander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen; noch weniger aber läst sich ein anderes denkendes Subject unsern Versuchen, der Absicht angemessen, von uns unterwerfen. Die Beobachtung an uns selbst aber alterirt und verstellt schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes. Die Seelenlehre kann daher niemals etwas mehr als historische Physik oder Naturlehre des innern Sinnes werden. Als solche kann sie nur Naturbeschreibung und Naturgeschichte der Seele seyn. Allein sie kann nie Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre werden, s. Naturwissenschaft, 5. Diese historische Naturlehre der Seele hat man also auch mit Recht von der wissenschaftlichen oder eigentlichen Physik abgesondert (Pr. 24.), und man versteht daher unter der eigentlichen Physik bloss die Lehre von der cörperlichen Natur (C. 874.), und behandelt auch sie unter dem Namen einer Psychologie als einen eigenen Zweig des menschlichen Wissens. Welches endlich die Grenzen zwischen angewandter Mathematik und Physik sind, findet man im Art. Mathematik. S. auch Encyclopädie, 14. und 20.

4. Man kann aber das Wort Phyſik oder Naturlehre in noch weiterer Bedeutung nehmen, ſo daſs ſie den ganzen einen Haupttheil der materialen Philoſophie ausmacht, und die geſammte Erkenntniſs aus Begriffen, mit Ausſchluſs der Logik, als einer formalen Wiſſenſchaft, bedeutet. In dieſem Sinn nahmen die alten griechiſchen Philoſophen das Wort (G. V. 1. f. P. 252.). Dieſe Naturlehre begreift die Lehre von der Natur, als den Inbegriff von allem, was nach Geſetzen beſtimmt exiſtirt, der Welt (als eigentlich ſogenannten Natur) mit ihrer oberſten Urſache zuſammengenommen (S. III. 339.). Sie faſst denn entweder die Metaphyſik mit unter ſich, oder wird ihr, als bloſs empiriſche Erkenntniſs, entgegengeſetzt. Die Tafel bei dem Art. Encyclopädie ſetzt dies alles ins Licht. S. Encyclopädie, 9. ff. und Phyſiologie und Philoſophie.

5. Endlich kann man auch unter Phyſik bloſs die empiriſche Lehre von der cörperlichen Natur, d. i. die auf beſondere Erfahrungen durch äuſsere Sinne angewandte Naturwiſſenſchaft verſtehen, und ſie ſo von der metaphyſiſchen Naturwiſſenſchaft oder rationalen Phyſik, und der reinen mathematiſchen Phyſik, welche die allgemeinen Naturgeſetze vermittelſt mathematiſcher Conſtructionen darſtellt, unterſcheiden (K. VII.). Man kann aber jene Phyſik auch die empiriſche (*phyſica empirica*) nennen (C. 876.).

6. Wir haben ſchon vom Ariſtoteles manche zur wiſſenſchaftlichen Phyſik, von der wir hier allein handeln, gehörige Werke, z. B. ſeine Bücher über Aufgaben (προβληματα). Unter den Römern hat Lucretius das epikuriſche Syſtem in einem Gedicht: von der Natur (*De rerum natura Lib. VI. Bipont.* 1782. 8. überſetzt und erläutert von Joh. Fr. Meineke. 2 Bände.

Leipzig 1795. 8.) und Seneca einige physikalische Untersuchungen nach den Grundsätzen der Stoiker (*Quaestionum naturalium L. VII. in Operib. Bipont.* 1782. *Vol. IV.*) vorgetragen. Die 37 Bücher des ältern Plinius von der Naturgeschichte (*Historiae mundi a Sig. Gelenio cast. ap. Stoer.* 1601. 3. *Vol.* 8.) enthalten einen reichen Schatz von physikalischer Gelehrsamkeit, obgleich ihr Verfasser mehr bemüht war, viel zu sammlen, als die Wahrheit des Gesammleten zu prüfen. Von jenen Zeiten an bis auf das siebzehnte Jahrhundert hat die Physik wenig Fortschritte gemacht. Man kannte bis dahin nicht die rechte Methode, der Natur ihre Geheimnisse durch Beobachtungen und Versuche abzufragen. Der erste, der auf diese Methode aufmerksam machte, war der engelländische Lord und Kanzler Bacon von Verulam, der 1726 starb, und dessen Werke verschiedenemale gesammlet worden sind (*Franc. Baconi, Bar. de Verulamio, Opera Omnia, opera Sim. Jo. Arnoldi Lips.* 1694. *fol.*). Seine *Instauratio magna s. de augmentis scientiarum* enthält Gedanken über die Verbesserung aller Wissenschaften, und insbesondere der Naturlehre, in welchen er anräth, den Weg der Speculation in der Naturlehre zu verlassen, und bloss der Erfahrung zu folgen; die Schrift: *De interpretatione naturae* zählt die Gegenstände auf, welche nach seinem Vorschlage zu beantworten waren, und die *Historia ventorum* giebt ein Beispiel seiner Methode. Nachdem im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert viel physikalische Entdeckungen waren gemacht worden, stand Descartes auf, und verdrängte auch in der Physik die aristotelische Schule. Seine *Principia philosophiae. Amstel.* 1650. 4. seine Dioptrik und Schrift von den Meteoren, die aus dem Französischen ins Lateinische übersetzt und von dem Verf. durchgelesen und verbessert, Amst. 1650. 4. zusammen gedruckt worden sind, gehören hierher. Er verbannte die Speculation nicht ganz aus der

Physik, aber liefs sich doch bei allem Skepticismus verleiten, ein falsches Natursystem aufzubauen. Inzwischen setzten Mariotte (*Oeuvres de Mariotte, nouv. edit. à la Haye*, 1740. 4.) und andere die Experimentaluntersuchung immer eifriger fort. Man begnügte sich nicht mit dem Fleisse einzelner Gelehrten, sondern errichtete Gesellschaften, z. B. die Pariser Akademie der Wissenschaften (*Memoires de Mathematique et de Physique. Nouv. edit. à Amsterdam* 1723. f. 12. Sie gehen vom Jahr 1692 an) u. a. m., welchen die Naturlehre unglaublich viel zu verdanken hat. Während der letzten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts gewann die Naturlehre eine neue Gestalt unter den Händen Newtons (*Philosophiae naturalis principia mathematica. Lond.* 1687. 4. und *Optice, libr. III. lat. redd. Sam. Clarke edit. nov. Lausanae et Genevae.* 1740. 4.). Seine Entdeckungen stehen so fest, als die Wahrheit selbst, und haben nichts von der Zeit und dem gewöhnlichen Wechsel der Meinungen, am allerwenigsten aber von den neidischen Bemühungen unwissender Popularphilosophen, z. B. eines Mercier in unsern Tagen, zu fürchten. Ihr groſser Urheber, der 1642 gebohren wurde, und 1726 starb, verdient ganz den erhabenen Lobspruch, den Pope ihm und seinen Entdeckungen beilegt:

Die Natur und ihre Gesetze lagen in Nacht;
Gott sprach: Newton werde! und es ward Licht*)

Bei allem Beifall der Kenner fand doch das Newtonische System noch vielen Widerspruch. Bis zur

*) *Isaacus Newtonus: quem immortalem testantur Tempus, Natura, Coelum: mortalem hoc marmor fatetur.*
Nature and Nature's Laws lay hid in Night,
God said: let Newton be! and all was Light.
Popes Works, Berlin, 1763. *Vol. VI. Epit. XII. p.* 80.

Mitte des vorigen Jahrhunderts blieben noch viele Naturforscher, besonders unter den Mitgliedern der Pariser Akademie, cartesianisch gesinnt. Man beschuldigte Newton sogar einer Wiedereinführung der scholastischen verborgenen Qualitäten. Endlich hat das newtonische System so zahlreiche Bestätigungen von mehrern Seiten erhalten, dass es jetzt allgemein als die Grundlage des mathematischen Theils der Physik angesehen wird. Kant hat nun diesem System seine Vollendung gegeben, indem er in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft gezeigt hat, wie das, was Newton in seinen Principien der Naturwissenschaft Definitionen und Axiomen nennt, im menschlichen Erkenntnissvermögen gegründet, und daher für alle Cörper als Phänomene unserer äussern Sinnlichkeit gültig ist; und dass die Gravitation eben darum ein allgemeines Phänomen seyn muss, weil die anziehende und abstossende Kraft Grundkräfte der Materie seyn müssen, aus welchen die Gravitation als eine wesentliche Eigenschaft der Materie nothwendig entspringt. Unter den ältern Lehrbüchern der Physik zeichnen sich nach Newton aus Wolfs nützliche Versuche, dadurch zu genauer Erkenntniss der Natur und Kunst der Weg gebahnt wird. Halle 1721—1723. 3. B. 8. Weit vorzüglicher sind indessen, wenigstens für die Theorie und wegen ihrer lehrreichen Kürze: Erxlebens Anfangsgründe der Naturlehre, mit Zusätzen von Lichtenberg. 4te Auflage. Göttingen 1787. 8. Marcus Herz Grundlage zu seinen Vorlesungen über die Experimentalphysik. Berlin 1787. 8. und Grens Grundriss der Naturlehre, Halle, 1793. 8. In einer allgemein fasslichen Schreibart lehrt die Physik Euler in seinen Briefen an eine deutsche Prinzessin über verschiedene Gegenstände aus der Physik und Philosophie, 2te Aufl. Leipzig, 1773—1780. 3. B. gr. 8. Zur Kenntniss physikalischer Bücher dienen Erxlebens Anfangsgründe, besonders nach den Lichten-

bergischen neuern Auflagen, und zur Belehrung über jeden einzelnen Gegenstand der Physik, der Geschichte der Erfindungen, Beschreibung der Werkzeuge und Bücherkenntniss darüber, Gehlers, in jeder, nur nicht metaphysischer, Rücksicht, vortreffliches Physikalisches Wörterbuch. Leipzig, 1787—1796. gr. 8. aus welchem auch die meisten Nachrichten über die Geschichte der Physik in diesem Artikel genommen sind. Zur Teleologie in Beziehung auf den Weltschöpfer hat vorzüglich Nieuwetyt (Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Erkenntniss der Macht, Weisheit und Güte Gottes, a. d. Holl. von Segner. Jena, 1747. gr. 4.) Anleitung gegeben. Sehr richtige Vorstellungen über den Umfang und die Theile der Physik in dem Sinne des Worts, in welchem ich dasselbe gleich zu Anfang dieses Artikels erklärt habe, trägt Ernst Gottfr. Fischer vor in seiner Schrift: *De disciplinarum physicarum notionibus, finibus legitimis et nexu systematico. Berol.* 1797. 8.

Kant Met. Anf. d. Naturwiss. Vorr. S. IV. ff.

Dess. Prolegom. §. 2. S. 24.

Dess. Crit. d. rein. Vern. Methodenl. III. Hauptst. S. 874. u. S. 876.

Dess. Met. Anf. d. Rechtsl. Einl. II. S. VII.

Physikotheologie,

physische Theologie, physischteleologische Theologie, (*physicotheologia*, *theologia physicoteleologica*, *theologie physique*). Diejenige natürliche Theologie, die aus der natürlichen Ordnung und Vollkommenheit in der Welt (nach welcher sie nehmlich beschaffen ist) zur höchsten Intelligenz, als dem Princip aller natürlichen Ordnung und Vollkommenheit, aufsteigt (C. 660.).

Wie dieses geschieht, findet man im Art. Gott, 40. ff. Die Physikotheologie ist der Versuch der Vernunft, aus den Zwecken der Natur (die nur empirisch erkannt werden können) auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schliessen (U. 400. M. II. 932.). Diese Physikotheologie geht natürlicher Weise vor der zweiten Art der natürlichen Theologie, der Moraltheologie, her, sie kann dem ethikotheologischen Beweis für Gottes Daseyn in der Moraltheologie Nachdruck geben, indem sie Speculation mit Anschauung verbindet, und bereitet den Verstand zur theologischen Erkenntniss vor, und giebt ihm dazu eine gerade und natürliche Richtung (C. 665. M. I. 780.). Denn, wenn wir von den Dingen in der Welt auf eine Weltursache teleologisch, d. i. aus der Zweckmässigkeit, die wir überall an den Dingen in der Welt wahrnehmen, schliessen wollen: so müssen Zwecke der Natur zuerst gegeben seyn, für die wir nachher einen Endzweck, und für diesen dann das Princip der Causalität dieser obersten Ursache, oder den Grund seiner Wirksamkeit, zu suchen haben. S. Endzweck (U. 400. M. II. 933.). Nach dem teleologischen Princip können und müssen viele Nachforschungen der Natur geschehen, ohne dass man nach dem Grunde der Möglichkeit, zweckmässig zu wirken, welche wir an verschiedenen Producten der Natur antreffen, zu fragen Ursache hat. Gesetzt aber, man will sich auch hievon einen Begriff machen? Dann haben wir dazu schlechterdings keine weitergehende Einsicht, als bloss die Maxime der reflectirenden Urtheilskraft. Diese Maxime ist nehmlich, dass unser Erkenntnissvermögen es uns unmöglich macht, uns eine bloss mechanische und keine verständige Ursache der Natur zu denken, sobald uns auch nur ein einziges organisches Product der Natur gegeben ist. Dieses Beurtheilungsprincip bringt uns zwar in der Er-

klärung der Naturdinge und ihres Ursprungs um nichts weiter, eröffnet uns aber doch einige Aussicht über die Natur hinaus, um den sonst so unfruchtbaren Begriff eines Urwesens näher bestimmen zu können (U. 400. f. M. II. 934.).

2. Die Physikotheologie kann uns aber nichts von einem Endzweck der Schöpfung eröffnen, so weit sie auch getrieben werden mag. Sie kann also zwar

a. den Begriff einer verständigen Weltursache rechtfertigen, als einen subjectiv für die Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit der organischen Producte in der Natur; aber

b. diesen Begriff weder in theoretischer noch praktischer Absicht weiter bestimmen; also

c. erreicht ihr Versuch seine Absicht nicht, eine Theologie zu gründen. (U. 401. f.).

a. Die Physikotheologie kann den Begriff einer verständigen Weltursache rechtfertigen, als einen subjectiv für die Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit organischer Naturproducte. Wir haben nehmlich unentbehrlich nöthig, der Natur den Begriff einer Absicht unterzulegen, wenn wir ihr auch nur in ihren organisirten Producten durch fortgesetzte Beobachtung nachforschen wollen; und dieser Begriff, dass die Natur bei Hervorbringung organischer Producte nach Absichten gewirkt habe, ist eine Maxime, ohne welche wir mit unsrer Vernunft in der Erfahrung gar nicht fortkommen können, die uns also für den Erfahrungsgebrauch unserer Vernunft schlechterdings nothwendig ist. Es ist offenbar, dass wir

diese Maxime der Urtheilskraft auch am Ganzen der Natur wenigstens versuchen müssen, da einmal ein solcher Leitfaden die Natur zu studiren aufgenommen und bewährt gefunden ist. Aber in Ansehung dieses Gebrauchs ist die angeführte Maxime der Urtheilskraft zwar nützlich, weil sich nach derselben noch manche Gesetze der Natur dürften auffinden lassen, die uns, nach der Beschränkung unserer Einsichten in das Innere des Mechanismus derselben, sonst verborgen bleiben würden; aber diese Maxime ist uns doch, in Rücksicht dieses Gebrauchs, nicht unentbehrlich, weil uns die Natur im Ganzen als organisirt, d. i. so, dass in derselben alles wechselseitig Zweck und Mittel ist, nicht gegeben ist. Hingegen in Ansehung derer Producte der Natur, welche nur als absichtlich so und nicht anders geformt müssen beurtheilt werden, um auch nur eine Erfahrungserkenntniss ihrer innern Beschaffenheit zu bekommen, ist es wesentlich nothwendig, sie als Producte zu betrachten, bei deren Hervorbringung die Natur nach Absicht gehandelt habe; weil selbst der Gedanke von ihnen, als organisirten Dingen, ohne den Gedanken einer Erzeugung mit Absicht damit zu verbinden, unmöglich ist (U. 334. M. II, 864.). Nun ist der Begriff eines Dinges, dessen Daseyn oder Form wir uns nur vorstellen können, in so fern wir voraussetzen, dass es Zweck gewesen sei, dasselbe hervorzubringen, mit dem Begriff unzertrennlich verbunden, dass dasselbe nicht habe nach Naturgesetzen entstehen müssen, sondern dass sein Daseyn zufällig sei. Daher machen auch diejenigen Naturdinge, welche wir nur als Zwecke möglich finden, den vornehmsten Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen aus, und sind der einzige für den gemeinen Verstand eben sowohl als den Philosophen geltende Beweisgrund der Abhängigkeit und des Ursprunges des Weltganzen von einem ausser der Welt existirenden, verständigen Wesen, so dass also die Tele-

ologie (Lehre von den Zwecken in der Natur) die Vollendung des Aufschlusses ihrer Nachforschungen nur in einer Theologie (Lehre von einem verständigen Welturheber) findet (U. 335. M. II. 865.). Was beweiset nun aber am Ende auch die allervollständigste Teleologie? Beweiset sie etwa, daſs ein solches verständiges Wesen da sei? Nein; nichts weiter, als daſs wir nach Beschaffenheit unserer Erkenntniſsvermögen uns schlechterdings keinen Begriff von der Möglichkeit einer solchen Welt machen können, als nur in so fern wir uns eine absichtlich-wirkende oberste Ursache derselben denken. Objectiv können wir also nicht den Satz darthun: es ist ein verständiges Urwesen, d. i. wir können über das wirkliche Daseyn dieses Urwesens nichts ausmachen, weil wir die objective Realität des Begriffs eines verständigen Urwesens nicht darthun und also auch die Möglichkeit der Erzeugung der Naturproducte nach einer absichtlichen Zweckmäſsigkeit nicht behaupten können; subjectiv aber für den Gebrauch unserer Urtheilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur können wir diesen Satz behaupten, nehmlich daſs die Zwecke in der Natur nach keinem andern Princip, als dem einer absichtlichen Causalität einer höchsten Ursache, gedacht werden können, d. i. die Vernunft bestimmt bloſs den Gebrauch unsrer Erkenntniſsvermögen, angemessen ihrer Eigenthümlichkeit und den wesentlichen Bedingungen ihres Umfangs und ihrer Schranken, daſs wir nehmlich nach der eigenthümlichen Beschaffenheit unsrer Erkenntniſsvermögen über die Möglichkeit der Zwecke in der Natur und ihre Erzeugung nach keinem andern Princip urtheilen können (U. 333. f. 335. M. II. 863. 866.).

Wollten wir den Satz: es giebt eine verständige Weltursache, dogmatisch aus teleologischen Gründen darthun, so würden wir von

Schwierigkeiten befangen werden, aus denen wir uns nicht herauswickeln könnten. Denn da würde diesen Schlüssen der Satz zum Grunde gelegt werden müssen: die organisirten Wesen in der Welt sind nicht anders, als durch eine absichtlich wirkende Ursache möglich. Wir müssten damit unvermeidlich behaupten wollen: dass jedes denkende und erkennende Wesen es als nothwendige, mithin dem Gegenstande, und nicht bloss unserm Subjecte, anhängende Bedingung voraussetzen müsse, dass die organischen Dinge nur unter der Idee der Zwecke in ihrer Verbindung nach dem Gesetz der Ursache und Wirkung verfolgt, und diese Verbindung nach ihrer Gesetzmässigkeit erkannt werden könne. Aber es ist uns unmöglich, diese Behauptung durchzusetzen. Denn, da wir die Zwecke in der Natur als absichtliche eigentlich nicht beobachten, sondern nur, in der Reflexion über ihre Producte, diesen Begriff als einen Leitfaden der Urtheilskraft hinzu denken: so sind uns die absichtlichen Zwecke nicht durch das Object gegeben. *A priori* ist es sogar für uns unmöglich, die objective Realität eines solchen Begriffs zu rechtfertigen, d. i. zu zeigen, dass es einen solchen Gegenstand gebe. Es bleibt also schlechterdings ein, nur auf subjectiven Bedingungen beruhender, Satz, nehmlich der unseren Erkenntnissvermögen angemessenen reflectirenden Urtheilskraft, der objectiv-dogmatisch ausgedrückt heissen würde: Es ist ein Gott; nun aber, für uns Menschen, nur die eingeschränkte Formel erlaubt: Wir können uns die Zweckmässigkeit der Naturdinge gar nicht anders denken und begreiflich machen, als indem wir sie und überhaupt die Welt uns als ein Product einer verständigen Ursache (eines Gottes) vorstellen (U. 336. M. II. 867.). Wenn nun dieser auf einer unumgänglich nothwendigen Maxime unserer Urtheilskraft gegründete Satz

allem sowohl speculativen als praktischen Gebrauche unserer Vernunft in jeder menschlichen Absicht vollkommen genugthuend ist: so geht uns darunter nichts ab, dass wir ihn nicht auch für höhere Wesen gültig, nehmlich aus reinen objectiven Gründen (die leider unser Vermögen übersteigen) beweisen können. Wir können die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloss mechanischen Principien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, es wird gewiss nie ein Newton auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen begreiflich machen können, sondern man muss diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen. Dass aber im blossen Mechanismus der Natur gar kein hinreichender Grund der Möglichkeit organisirter Wesen verborgen liegen könne, woher wollen wir das wissen? In Urtheilen der reinen Vernunft gelten keine Wahrscheinlichkeiten. Also ist die Behauptung eines nach Absichten handelnden Wesens als Weltursache (mithin als Urheber) aus teleologischen Gründen nicht objectiv, sondern nur eine dem menschlichen Geschlecht unnachlasslich anhängende (subjective) Maxime der reflectirenden Urtheilskraft (U. 337. M. II. 868.).

Folgende Betrachtung verdient es gar sehr, in einem System der Transscendentalphilosophie ausgeführt zu werden, wir können sie hier nur möglichst ins Licht setzen. Sie gehört freilich nur als Episode hierher. Allein sie kann doch sehr viel dazu beitragen, das hier Vorgetragene nicht sowohl zu beweisen, als vielmehr zu erläutern (U. 339. M. II. 869.). Die Vernunft ist ein Vermögen der Principien, oder der absoluten Bedingungen, und geht in ihren Forderungen auf das Unbedingte, d. i. auf solche Bedingungen, die keine Bedingungen weiter haben; dahingegen der Verstand der Vernunft immer nur unter einer gewissen Bedingung, die gegeben

werden muſs, zu Dienſten ſteht, und nur unter ſolchen gegebenen Bedingungen erkennen kann. Ohne Begriffe des Verſtandes aber kann die Vernunft gar nicht objectiv ſynthetiſch urtheilen, und enthält, als theoretiſche Vernunft, für ſich ſchlechterdings keine conſtitutive, ſondern bloſs regulative Principien. Hier geſchieht nun etwas, was Jedermann gleich in die Augen fallen muſs. Wo nehmlich der Verſtand nicht folgen kann (weil es an Bedingungen fehlt), da wird die Vernunft überſchwenglich, und thut ſich in zuvor gegründeten Ideen (als regulativen Principien, aber nicht objectiv gültigen Begriffen) hervor. Der Verſtand aber, der mit ihr nicht Schritt halten kann, welches aber doch zur Gültigkeit für Objecte nöthig ſeyn würde, ſchränkt die Gültigkeit jener Ideen der Vernunft nur auf das Subject ein, aber doch allgemein für alle von dieſer Gattung. Das heiſst, der Verſtand behauptet, daſs nach der Natur unſeres (menſchlichen) Erkenntniſsvermögens nicht anders als ſo könne und müſſe gedacht werden, oder gar nach unſerm Begriff von dem Vermögen eines endlichen vernünftigen Weſens überhaupt. Damit behauptet er aber nicht, daſs der Grund eines ſolchen Urtheils im Objecte liege, d. i. daſs der Gegenſtand wirklich ſo beſchaffen ſei. K. führt folgende Beiſpiele hierzu an, die viel Wichtigkeit und auch Schwierigkeit haben, und daher nicht ſo fort als erwieſene Sätze aufgeſtellt werden können. Allein dieſe Beiſpiele können doch Stoff zum Nachdenken geben, und dem zur Erläuterung dienen, wovon hier eigentlich die Rede iſt (U. 339. M. II. 870.).

1. Beiſpiel. Die Unterſcheidung möglicher Dinge von wirklichen gilt bloſs (ſubjectiv) für den menſchlichen Verſtand; denn ſie entſpringt aus den beiden ganz ungleichartigen (heterogenen) Stücken unſers Erkenntniſsvermö-

gens, dem Verstande (welcher das Mögliche) und dem Anschauungsvermögen (welches das Wirkliche liefert). Dass dieser Unterschied nicht von Dingen überhaupt (sinnlichen oder nichtsinnlichen) gelte, leuchtet aus der unablässlichen Forderung der Vernunft ein, einen unbedingt nothwendig existirenden Urgrund anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit nicht mehr zu unterscheiden sei; für welches Princip aber unser Verstand keinen Begriff hat (keine Art ausfinden kann, wie er ein solches Ding und seine Art zu existiren sich vorstellen soll). Denn wenn er es denkt, so ist es blofs als möglich vorgestellt. Es ist also jenes Princip eine unentbehrliche Vernunftidee, aber ein für den menschlichen Verstand unerreichbarer problematischer Begriff (M. II, 871. U. 340. ff.).

2. Beispiel. Die Unterscheidung eines praktischen Gesetzes von dem, was durch uns möglich ist, und eines theoretischen von dem, was durch uns wirklich ist, gilt blofs (subjectiv) für die Beschaffenheit des menschlichen praktischen Vermögens; denn sie entspringt aus den beiden ganz ungleichartigen (heterogenen) Stücken unsrer praktischen Vermögen, der moralisch-praktischen Vernunft (welche gebietet, was geschehen soll, oder durch uns praktisch-nothwendig, aber physisch-zufällig ist) und der Sinnlichkeit (welche die subjective Bedingung der Anwendung moralischer Gesetze auf Gegenstände der Natur ist, und also Bedingungen dessen enthält, was durch uns wirklich geschieht). Dass dieser Unterschied zwischen Sollen und Thun nicht von jeder Welt überhaupt (sinnlicher oder intelligibeler) ist, leuchtet aus der unablässlichen Forderung der Vernunft ein, ihre eigene (in Ansehung der Natur) unbedingte Causalität, d. i. Freiheit

anzunehmen, und die Regel der Handlungen, nach der Idee dieser Freiheit, für Jedermann zu Geboten zu machen, als ob (ohne alle Rücksicht auf Sinnlichkeit) alles darum wirklich werden müsse, blofs weil es (als etwas Gutes) möglich ist, und also wirklich seyn soll. Von dieser Vernunftidee Freiheit als einer solchen unbedingten Causalität nach blofsen Ideen hat aber unser Verstand keinen Begriff (er kann nicht ausfindig machen, wie eine Causalität nach Begriffen aus Freiheit möglich, bei der also keine Bedürfnisse und Neigungen, als Bedingungen dessen, was wirklich geschieht, wirken) (U. 342. f. M. II. 872.).

Anwendung. Eben so kann man nun auch einräumen: dafs der Unterschied zwischen Naturmechanismus und Technik der Natur (Zweckverknüpfung in derselben) blofs (subjectiv) für unsern (menschlichen) Verstand gelte; denn er entspringt aus der Beschaffenheit unsers Verstandes, dafs er vom Allgemeinen zum Besondern gehen mufs, und der reflectirenden Urtheilskraft (welche auch das Besondere, für welches kein Allgemeines vorhanden ist, subsumiren will, indem die Vernunft für die Verbindung der besondern Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit, fordert, da doch die Ableitung des Besondern vom Allgemeinen in allen Stücken nicht möglich ist, und folglich nicht alles an demselben nothwendig, sondern manches an demselben in Ansehung des Allgemeinen zufällig seyn mufs). Darum wird nun der Begriff der Zweckmäfsigkeit der Natur in ihren Producten ein, zwar nicht die Bestimmung der Gegenstände selbst angehender (objectiver), aber doch für die menschliche Urtheilskraft in Ansehung der Natur nothwendiger (subjectiver) Begriff. Der Begriff, dafs das Besondere und Zufällige in der Natur zweckmäfsig

seyn und also auf Zwecke gehen müsse, ist also ein für unsere menschliche Urtheilskraft eben so nothwendiges regulatives (nicht constitutives) Princip, als ob es ein objectives Princip wäre (U. 343. M. II. 873.).

b. Die Physikotheologie kann aber den Begriff einer verständigen Weltursache, weder in theoretischer, noch praktischer Absicht weiter bestimmen. Die Zweckbeziehung in der Physikotheologie wird aber, obgleich das subjective Princip nothwendig ist, doch in der Natur nur als bedingt betrachtet, und muss so betrachtet werden (d. h. jeder Zweck wird wieder als Mittel zu einem andern Zweck angesehen). Die Physikotheologie kann also gar nicht einmal den Zweck in Anfrage bringen, wozu die Natur selbst existirt, denn dazu muss der Grund ausser der Natur gesucht werden, welches also über den Grenzen einer Physikotheologie hinaus liegt. Und doch kömmt der bestimmte Begriff einer oberen verständigen Weltursache auf die bestimmte Idee des Zwecks der gesammten Natur an; da nun aber diese Idee aus der Natur selbst nicht hervorgehen kann, da der Zweck ausser den Grenzen der Natur liegt, so ist auch eine Theologie aus den Zwecken der Natur, d. i. eine Physikotheologie, nicht möglich. S. Endzweck, 9. ff. (U. 402. M. II. 935.).

Wozu die Dinge in der Welt einander nüzzen, dass sogar alles in der Natur irgend wozu gut sei, lehrt uns die teleologische Weltbetrachtung sehr herrlich und zur äussersten Bewunderung. Allein die Data, mithin die Principien, jenen Begriff einer intelligenten (verständigen) Weltursache (als höchsten Künstlers) zu bestimmen, sind bloss empirisch. Folglich lassen sie auf keine Eigenschaften weiter schliessen, als uns die Erfahrung an den Wirkungen dersel-

ben offenbart; welche, da ſie nie die geſammte Natur als Syſtem befaſſen kann, oft auf (dem Anſcheine nach) jenem Begriffe und unter einander widerſtreitende Beweisgründe ſtoſsen muſs, niemals aber uns **über** die Natur erheben kann, wenn wir auch vermögend wären, das ganze Syſtem der Natur empiriſch zu überſchauen. Der Zweck der ganzen Natur aber, das iſt, wozu ſie ſelbſt exiſtirt, iſt über der Natur, und dennoch zum beſtimmten Begriffe jener obern Intelligenz unentbehrlich (U. 402. M. II. 936.). Wenn man ſich die Aufgabe, um deren Auflöſung es einer Phyſikotheologie zu thun iſt, klein macht, ſo ſcheint ihre Auflöſung leicht, ſ. **Gott**, 43. Man kann es den Alten nicht ſo hoch zum Tadel anrechnen, wenn ſie ſich ihre Götter als ſehr mannichfaltig verſchieden, alle aber, ſelbſt ihr Oberhaupt nicht ausgenommen, noch immer auf menſchliche Weiſe eingeſchränkt dachten. Denn, wenn ſie die Einrichtung und den Gang der Dinge in der Natur betrachteten: ſo fanden ſie zwar Grund genug, etwas mehr als Mechaniſches zur Urſache derſelben anzunehmen, und Abſichten gewiſſer oberer Urſachen hinter dem Maſchinenwerk dieſer Welt zu vermuthen, die ſie nicht anders als übermenſchlich denken konnten. Weil ſie aber das Zweckmäſsige und Zweckwidrige in der Welt ſehr gemiſcht antrafen, ſo konnte ihr Urtheil von der oberſten Welturſache ſchwerlich anders ausfallen, ſo fern ſie nehmlich nach Maximen des bloſs theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft ganz conſequent verfuhren. S. auch **Pantheismus** und **Spinozismus** (U. 404. ff. M. II. 938.). Nach bloſs **theoretiſchem** Begriff des Vernunftgebrauchs (worauf ſich die **Phyſikotheologie** allein gründet) kann alſo niemals der Begriff einer **Gottheit**, der für unſere **teleologiſche** Beurtheilung der Natur zureichte, herausgebracht werden. (M. II. 939.). Denn wir erklären entweder alle Teleologie für bloſse Täuſchung der Urtheilskraft

in der Beurtheilung der Causalverbindung der Dinge, und flüchten uns zu dem alleinen Princip eines blofsen Mechanismus der Natur (f. Pantheismus); oder, wenn wir dem Grundsatz des Realismus dieser besondern Art der Causalität anhänglich bleiben (dafs es wirklich eine oder mehrere verständige Welturfachen gebe, behaupten), wollen: so können wir einerseits für die Misshelligkeit in der Natur in Ansehung der Zwecke keinen Rath finden, andrerseits den Begriff einer einigen verständigen Weltursache niemals für irgend eine (theoretisch oder praktisch) brauchbare Theologie bestimmt genug aus blofsen Erfahrungen von der Zweckmäfsigkeit in der Natur ableiten (U. 406. f.).

c. Der Versuch einer Physikotheologie erreicht also seine Absicht nicht, eine Theologie zu gründen. Die physische Teleologie treibt uns zwar an, eine Theologie zu suchen; aber kann keine hervorbringen. Was hilfts, dafs wir allen Einrichtungen in der Welt einen für uns unermefslichen Verstand zum Grunde legen? Wenn uns die Natur niemals etwas von der Endabsicht sagen kann, ohne welche wir uns doch kein hinreichendes teleologisches Princip (keinen gemeinschaftlichen Beziehungspunct aller dieser Naturzwecke) machen können, theils die Zwecke insgesammt in einem System zu erkennen, theils uns von dem obersten Verstande einen Begriff zu machen, der unserer über sie teleologisch reflectirenden Urtheilskraft zum Richtmafse dienen könnte. Wir hätten alsdann zwar einen Kunstverstand für zerstreuete Zwecke, aber keine Weisheit für einen Endzweck (M. II. 940.). In Ermangelung aber eines Endzwecks, welche Eigenschaften, welchen Grad und welches Verhältnifs der obersten Ursache der Natur haben wir uns da zu denken? Wie und mit welchem Recht dürfen wir da unsern sehr

eingeſchränkten Begriff von jenem urſprünglichen Verſtande bis zur Idee eines allweiſen unendlichen Weſens ergänzen? Und doch kann ein beſtimmter Begriff von der oberſten Urſache nur in dem von einer in allem Betracht unendlichen Intelligenz (dem Begriffe einer Gottheit) angetroffen werden und eine Grundlage zur Theologie zu Stande bringen (U. 407. ff.). Wir können alſo (nach a) wohl ſagen: daſs unſer Erkenntniſsvermögen ſich die Natur in ihren uns bekannt gewordenen zweckmäſsigen Anordnungen als das Product eines Verſtandes denken muſs; ob aber dieſer Verſtand mit dem Ganzen derſelben und deſſen Hervorbringung auch eine Endabſicht gehabt haben möge; oder ob er nicht vielmehr durch einen bloſs von der Nothwendigheit ſeiner Natur beſtimmten Verſtand (Kunſtinſtinct) Urgrund der Natur ſei, das kann uns die theoretiſche Naturforſchung nie eröffnen (M. II. 941. U. 409.).

Alſo iſt Phyſikotheologie, eine miſsverſtandene phyſiſche Teleologie, nur als Vorbereitung (Propädeutik) zur eigentlichen Theologie brauchbar; indem ſie durch die Betrachtung der Naturzwecke, von denen ſie reichen Stoff darbietet, zur Idee eines Endzwecks, den die Natur nicht aufſtellen kann, Anlaſs giebt. Sie kann mithin das Bedürfniſs einer Theologie, die den Begriff von Gott für den höchſten praktiſchen Gebrauch zureichend beſtimmt, zwar fühlbar machen; aber ſie iſt nur durch Hinzukunft eines andern Princips (eines moraliſchen Endzwecks, ſ. Moraltheologie), auf das ſie ſich ſtützen kann, zu dieſer Abſicht zureichend. An ſich ſelbſt aber, wie doch ihr Name (Theologie aus Naturerkenntniſs) anzeigt, kann ſie keine Theologie hervorbringen und auf ihre Beweiſe zulänglich gründen (U. 410. 482. M. II. 942.). Die Phyſikotheologie oder das theologiſche Sy-

stem der Natur wird aber gar schädlich, wenn es den Fehler der faulen Vernunft begünstigt, und uns verleitet, anstatt die Ursachen in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen, uns geradezu auf den unerforschlichen Rathschluss der höchsten Weisheit zu berufen. Dieser Fehler kann vermieden werden, wenn man das Princip der Zweckmässigkeit der Naturdinge ganz allgemein anwendet, denn alsdann können wir dabei doch immer die physisch-mechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen (C. 718. ff.). S. übrigens noch Teleologie.

Kant Critik der reinen Vern., Element. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 660. — S. 665. — S. 718. ff.

Dess. Critik der Urtheilskr. §. 75. S. 333. ff. §. 76. S. 339. ff. — §. 85. S. 400. ff.

Physiogonie,

Naturgeschichte, s. Naturgeschichte, 3.

Physiographie,

Naturbeschreibung, s. Naturgeschichte.

Physiokratie,

transscendentale, s. Freiheit, 14.

Physiologie,

s. Encyclopädie, 13. f. 19. und Natur, 6.

Physische

Glückseligkeit, s. Glückseligkeit, 14.

Möglichkeit, auch sinnliche, s. Möglichkeit, 6.

Nothwendigkeit, auch sinnliche, s. Nothwendigkeit, 4.

Stärke, s. Stärke.

Tod, s. Tod.

Pinsel,

s. Genie.

Plastik,

ars plastica. Wenn wir Ideen für die Sinnenanschauung darstellen wollen, so kann das auf die Art geschehen, dass die Gestalten im Raum, welche die Ideen ausdrücken, Sinnenwahrheit enthalten. Man bildet Gestalten, die für zwei Sinne, das Gesicht und Gefühl (obzwar für das letztere nicht in Absicht auf Schönheit) kennbar sind, oder in ihrer cörperlichen Ausdehnung (wie der Gegenstand selbst existirt); welche Kunst die Plastik genannt wird. Die Kunst bestehet darin, dass der Künstler die ästhetische Idee, welche er, als Urbild (Archetypon), durch die Einbildungskraft sich vorstellt, durch eine Gestalt, welche das Nachbild (Ektypon) heisst, dem Auge und Gefühl darstellt. Derjenige, welcher diese Kunst versteht und ausübt, könnte ein Plastiker heissen (U. 407. M. II. 713. α.).

2. Die Plastik ist die eine der beiden schö-

nen bildenden Künste, die andere ist die Mahlerei. Kant theilt die Plastik wieder in zwei Künste ein, in die Bildhauerkunst (s. Bildhauerkunst) und die Baukunst (s. Baukunst). Die Bildhauerkunst ist diejenige, welche Begriffe von Dingen, so wie sie in der Natur existiren könnten, cörperlich darstellt (doch als schöne Kunst mit Rücksicht auf ästhetische Zweckmäßsigkeit); die Baukunst ist die Kunst, Begriffe von Dingen, die nur durch Kunst möglich sind, und deren Form nicht die Natur, sondern einen willkührlichen Zweck zum Bestimmungsgrunde hat, zu dieser Absicht (doch als schöne Kunst zugleich ästhetisch zweckmäſsig) darzustellen. Bei der Bildhauerkunst ist der bloſse Ausdruck ästhetischer Ideen die Hauptabsicht; bei der Baukunst ist ein gewisser Gebrauch des künstlichen Gegenstandes die Hauptsache, worauf als Bedingung die ästhetischen Ideen eingeschränkt werden. So sind Bildsäulen von Menschen, Göttern, Thieren u. d. gl. Kunstwerke der Bildhauerkunst; aber Tempel, Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Versammlungen, Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Cenotaphien u. d. gl. zum Ehrengedächtniſs errichtet, zur Baukunst gehörig. Ja alles Hausgeräthe (die Arbeiten des Tischlers u. d. gl. Dinge zum Gebrauche) können dazu gewählt werden; weil die Angemessenheit des Products zu einem gewissen Gebrauche das Wesentliche eines Bauwerks ausmacht; dagegen ein bloſses Bildwerk, das lediglich zum Anschauen gemacht ist, und für sich selbst gefallen soll, als cörperliche Darstellung bloſse Nachahmung der Natur ist, doch mit Rücksicht auf ästhetische Ideen; wobei denn die Sinnenwahrheit nicht so weit gehen darf, daſs es aufhöre als Kunst und Product der Willkühr zu erscheinen (U. 207. f. M. II. 714.).

Plato,

(Πλατων, *Plato*, *Platon*), wurde zu Anfang des Peloponnesischen Krieges, im 4. Jahre der 87. Olympiade, oder 432 vor Christi Geburt zu Athen gebohren. Er war aus einem der edelsten Geschlechter, sein Vater hiess Aristo, und war ein Nachkomme des Königs Kodrus. Er wurde in der Musik, Dichtkunst und übrigen Kenntnissen unterrichtet, so dass er Gedichte verfertigte, und sogar den öffentlichen Wettkampf der Trauerspieldichter bestehen wollte. Es war damals gewöhnlich, dass Jünglinge, welche sich zur feinen Welt rechneten, einen philosophischen Cursus machten. Plato hörte also die Philosophie, zuerst bei dem Kratylus, einem Anhänger der Heraklytischen Philosophie. Dann hörte er acht Jahre hindurch den Sokrates, von seinem zwanzigsten bis an sein acht und zwanzigstes Jahr. Nach der Hinrichtung seines Lehrers entfloh er nebst andern Mitschülern zu dem Euklides nach Menara. Von da begab er sich nach Cyrene, einer berühmten griechischen Colonie in Afrika, und studirte unter Theodor die Geometrie. Von Cyrene ging Plato nach Aegypten. Von da begab er sich zu den Pythagoräern und Eleatikern nach Italien (*Cicero Fragm. Bip. T. XII. p.* 278.). Von dort kehrte er nach Athen zurück, und eröffnete eine Schule in der Akademie, einem den Leibesübungen bestimmten Platze vor dem Thore; von wo anfangs Plato's Schule, hernach öffentliche Lehranstalten für höhere Wissenschaften, endlich jene neueren Einrichtungen, wodurch Gesellschaften von Gelehrten Kenntnisse erweitern und berichtigen, zu Platos ewigem Andenken, Akademien benannt worden sind. Er hatte hier aus seiner väterlichen Verlassenschaft einen Garten. Plato erhielt in kurzem grossen Beifall. Jünglinge, Männer, sogar Frauenzimmer kamen zahlreich herzu,

von ihm zu lernen. Er starb volle 81 Jahr alt, im ersten Jahr der 108. Olympiade.

2. In den acht Jahren, welche er des Sokrates Schüler war, schrieb Plato den Lysis, Laches, Charmides, Hipparch, Ion, die zwei Hippias, Enthydem und Protagoras. In allen diesen Dialogen ist seine Absicht, theils die Menschen zur Erkenntniss ihrer Unwissenheit zu bringen, theils die übertriebenen Versprechungen, den aufgebläheten Stolz und die übertriebene Selbstgefälligkeit der Sophisten lächerlich zu machen. Gleichen Zweck hat der Sophist, welcher nach des Sokrates Tode geschrieben ist. In diesem Dialog sowohl, als auch in dem Theages, Erastä, den beiden Alcibiades und dem Kratylus, ahmte er die Manier des Sokrates nach, und läst seine eigenen philosophischen Ideen durch das Ganze durchschimmern. Unmittelbar nach dem Tode des Sokrates schrieb er noch den Eutyphro, die Apologie, den Krito, Phädon und Meno. Er widmete diese Schriften zum Theil dem Andenken seines grossen Lehrers, seiner Vertheidigung gegen unverschuldete Angriffe, und der Darstellung des Charakters der Gegner desselben. Hierauf folgen diejenigen Dialogen, worin er ohne alle Nebenzwecke wissenschaftliche Gegenstände untersucht, nehmlich Theätet, Politicus, Philebus, Parmenides, das Symposium, Phädrus und Menexenus. Die letzten Arbeiten des Plato sind, die Republik, Kritias, Timäus, die Gesetze und Epinomis. In diesen trägt er seine philosophischen Ideen mit weniger Zurückhaltung vor (Tennemann System der Platonischen Philosophie. 1. B. 2. Th. 2. Abschn. S. 123. f.).

3. Kant sagt (C. 9.): „Plato verliess die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt, und wagte sich jenseit derselben, auf

den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er bemerkte nicht, daſs er durch ſeine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt, gleichſam zur Unterlage, worauf er ſich ſteifen, und woran er ſeine Kräfte anwenden konnte, um den Verſtand von der Stelle zu bringen." Plato unterſchied nehmlich zwiſchen dem Dinge, in ſo fern es vorgeſtellt wird, dem Vorgeſtellten und dem Dinge, das nicht vorgeſtellt werden kann, dem Dinge an ſich. In den Sinnen, ſagt Plato, iſt keine Wahrheit. Wenn die Seele mit dem Cörper etwas zu betrachten unternimmt, ſo wird ſie betrogen. Die Seele ſchlieſst aber am beſten, wenn ſie weder durch das Gehör, noch das Geſicht, noch den Schmerz, noch das Vergnügen afficirt wird, und das Wahre ſo ſucht, daſs der Cörper gar keinen Einfluſs dabei hat. Weder das Recht, noch das Schöne und Gute, noch die Gröſse, Geſundheit und Stärke kann man ihrem Weſen und ihrer Natur nach mit den Sinnen erreichen. Nach Plato iſt alſo der reine Verſtand, vorzüglich aber die reine Vernunft, das einzige Mittel, die Wahrheit zu erkennen, folglich iſt ſeine Philoſophie rein intellectuell (C. 881.). Nach ihm haben auch die Vernunftbegriffe (Ideen) einen Gegenſtand (das Ding an ſich), auf den ſie bezogen werden müſſen, und der dadurch erkannt wird. Der oberſte Satz ſeiner Philoſophie läſst ſich ſo ausdrücken: die Dinge an ſich werden durch den reinen Verſtand und die reine Vernunft erkannt; durch die Sinnlichkeit und den empiriſchen Verſtand ſtellen wir uns nur Erſcheinungen vor. Hieraus läſst ſich der alte Streit entſcheiden, ob die Platoniſche Philoſophie dogmatiſch oder ſkeptiſch ſei (*Sextus Empiricus, Pyrrhon. Hypotypoſ. lib.* 1. *K.* λγ. *Cicero Acad. Quaeſt. IV.* 5.). Sie iſt unſtreitig, wie auch Sextus und Cicero ſagen, dogmatiſch, weil ſie

ſich auf den Satz ſtützt: die Dinge an ſich ſind erkennbar durch das Vernunftvermögen. Sie iſt es in dem beſtimmteſten Sinne des Worts, weil ſie die Erkennbarkeit der Dinge an ſich ohne vorgängige Kritik des Vernunftvermögens in dem metaphyſiſchen Gebrauche annimmt und behauptet. (Tennemann a. a. O. 3. Th. 2. Abſchn. S. 259. ff.).

4. Das Fundament der Platoniſchen Philoſophie ſind die Ideen, und ich will daher das Reſultat der gründlichen Tennemanniſchen Unterſuchung darüber hierher ſetzen, ſo weit daſſelbe dazu dienen kann, das zu erläutern, was Kant darüber geſagt hat. Die Ideen ſind die allgemeinen oder Gattungsbegriffe, und die dadurch vorgeſtellten Dinge, die Dinge an ſich. Der Sinnlichkeit ſprach Plato das Vermögen ab, die Dinge ſo zu erkennen, wie ſie an ſich ſind, weil dieſer Erkenntniſs der Charakter der Unveränderlichkeit, Unwandelbarkeit und Beſtändigkeit mangele. Dieſe Merkmahle fand er in den Vorſtellungen der Vernunft, und er hielt die Vernunft deswegen für das eigentliche Erkenntniſsvermögen. Daher ſagt er, die Vorſtellung der Vernunft ſei zwar nicht der Gegenſtand ſelbſt, aber ſie komme ihm doch am nächſten, d. h. die Merkmahle der Vernunft entſprechen den Merkmahlen des Gegenſtandes am meiſten. Plato verſteht unter den Ideen, ſagt Kant, etwas, was niemals von den Sinnen entlehnt wird, ſondern welches ſogar die Begriffe des Verſtandes (Kategorien), mit welchen ſich Ariſtoteles beſchäftigt, weit überſteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Congruirendes angetroffen wird. Er betrachtete die Ideen als urſprüngliche, angebohrne Begriffe, die ſich aus der Function (Thätigkeit) der Vernunft nicht erklären laſſen, und leitete ſie daher von der göttlichen Intelligenz (der höchſten

Vernunft) ab. Gott ist der Schöpfer der Ideen, d. i. Gott hat dem Menschen die Vernunft, das Vermögen der Ideen, und durch dieselbe, die Ideen als Principien aller Erkenntniss gegeben, welche durch Betrachtung der äussern Natur zum deutlichen Bewusstseyn erweckt werden. Die menschliche Vernunft befindet sich aber jetzt nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande, sondern muss die alten, jetzt sehr verdunkelten Ideen durch Erinnerung (ἀναμνησις, die Philosophie heisst) mit Mühe zurückrufen (s. Tiedemann 2. B. 1. Th. 3. Kap. II. Abschn. S. 204.). Gott hat nehmlich auch den Dingen ausser dem menschlichen Verstande nach den Ideen ihr Wesen gegeben, d. h. er hat sie nach den Ideen gebildet, welche das Wesen eines jeden Dinges enthalten, und sie dadurch zu erkennbaren Gegenständen gemacht. Also können die Dinge nach ihrem Wesen durch die Ideen unsrer Vernunft erkannt werden. Diese Ideen sind also nicht empfindbar, sondern bloss denkbar. Sie können nicht aus der Erfahrung seyn, denn ihnen entspricht (congruirt) kein Gegenstand in der Erfahrung vollkommen. Sie müssen also übersinnliche Begriffe seyn (Tennemann, a. a. O. 2. B. 1. Th. 2. Kap. II. Ueber die Ideen des Plato. S. 78. ff.) (M. I. 418.). Die Ideen sind beim Plato Urbilder der Dinge selbst, und nicht, wie die Kategorien, Schlüssel zu möglichen Erfahrungen. Gott, lehrte er, hat bei der Weltbildung nach gewissen Vorstellungen und Regeln der Vernunft gehandelt, die an sich die höchsten sind, alle andere unter sich haben, und Ideen sind. Die Gottheit nimmt sie aus sich selbst, sie sind die Vorstellungen der höchsten Vernunft. Diese ursprünglichen Vorstellungen, nach welchen Gott die Welt bildete, sind also sein Muster (παραδειγμα), und in Verbindung machen sie die intelligibele Welt aus, die nicht entstanden ist, sondern ewig in dem

göttlichen Verſtande exiſtirte, während die ſichtbare einmal in der Zeit entſtand. Alſo iſt das Muſter, welches Gott in der ſichtbaren Welt darzuſtellen ſuchte, in Gott ſelbſt, es ſind die Ideen, die zum Weſen der göttlichen Intelligenz gehören; es iſt alſo einerlei, ob man ſagt, Gott ſuchte die Welt ſeinen Ideen, oder ſich ſelbſt ähnlich zu machen (Tennemann, a. a. O. S. 125. f.) *). Die concreten Dinge ſind nur Copien oder Nachbildungen von den Ideen. Die Ideen ſind gleichſam die Vorbilder und Muſter der Natur (Tiedemann a. a. O. S. 131.) (C. 370.).

5. Plato bemerkte ſehr wohl, daſs unſre Erkenntniſskraft ein weit höheres Bedürfniſs fühle, als bloſs Erſcheinungen nach ſynthetiſcher Einheit (την γνωσιν κατα την αἰσϑησιν, Erkenntniſs aus dem Stoff, den die Sinne liefern) buchſtabiren, um ſie als Erfahrung (Erkenntniſs des Veränderlichen, der entſtehenden und vergehenden Dinge, την του ποτε τι γιγνομενου και ἀπολλυμενου γνωσιν) leſen zu können. Er ſahe ein, daſs unſere Vernunft natürlicher Weiſe ſich zu Erkenntniſſen (des Abſoluten der unveränderlichen Dinge τῃ του ἀει οντος γνωσι) aufſchwinge, die viel weiter gehen, als daſs irgend ein Gegenſtand der Erfahrung jemals mit ihnen congruiren könne (zur Idee des Dinges an ſich, die ſich durch keine ihr entſprechende Anſchauung vorſtellen läſst). Aber nichts deſtoweniger, behauptete er, haben auch dieſe Erkenntniſſe ihre Realität und ſind keinesweges Hirngeſpinnſte (C. 370. f. M. I, 419.). (Die

) In dieſer myſtiſchen Deduction der Ideen, die, da ſie Gott als einen Erklärungsgrund ins Spiel bringt, welcher Grund nie etwas erklärt, ſondern ſtets den Knoten durchhauet, kann Kant dem Plato nicht folgen (C. 371)).

Realität der Dinge an sich beruhet darauf, daſs das Vernunftvermögen ein von dem empirischen Verstande verschiedenes Vermögen sei, und daher durch beide verschiedene Gegenstände vorgestellt werden, durch den letzten, Dinge, wie sie erscheinen, durch den ersten, Dinge, wie sie an sich sind) (Tennemann a. a. O. 3. B. 2. Hauptst. 1. Abschn. XI. XV. S. 10. ff.).

6. Plato fand seine Ideen vorzüglich in allem, was praktisch ist, d. i. auf Freiheit beruht, welche ihrerseits unter Erkenntnissen steht, die ein eigenthümliches Product der Vernunft sind. Die Vernunft nimmt nach Plato das moralische Gesetz aus sich selbst. Denn so wie sie durch die Ideen, welche in ihrem Vermögen angetroffen werden, die Dinge an sich erkennet, so stellt sie sich auch selbst als Gesetz auf. Sie entwickelt aus ihrem Vermögen die Idee von dem Besten, oder dem, was zu thun ist, und macht sich das zum Gesetz. Die Vernunft fordert also Uebereinstimmung mit sich als dem obersten Gesetz, und das ist nichts anders als Gesetzmäſsigkeit (νομιμον) (Tennemann a. a. O. 4. B. 3. Th. 1. Hauptst. 1. Abschn, S. 28.). Und hierin hatte Plato vollkommen recht. Denn wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung schöpfen wollte, wer das, was nur allenfalls als Beispiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muster zum Erkenntnisquell machen wollte (wie es wirklich viele gethan haben), der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Unding machen. Einige Sophisten behaupteten nehmlich, es giebt gar kein objectives Gesetz, sondern was jedem einzelnen Menschen recht und gut dünkt, das ist für sie Recht. Es kommt alles auf die Ueberzeu-

gung an, welche aber durch nichts bestimmt, also willkührlich und veränderlich ist. Die Natur und das bürgerliche Gesetz, sagten sie, stehen mit einander oft im Widerspruch. Nach dem Gesetz ist Unrecht thun schändlich, nach der Natur aber ist nur das schändlich, was schädlich ist, das Unrecht leiden. Kein Mann, sondern nur ein Sklave läfst sich Unrecht thun; jener sichert sich und seine Freunde durch seine Stärke gegen Beleidigungen, er bedarf daher keines Gesetzes. Hingegen schwache Menschen, dergleichen die meisten sind, fürchten sich vor den Stärkern; und da sie sich nicht genug Kräfte zutrauen, um sich zu vertheidigen, so nehmen sie ihre Zuflucht zu Gesetzen, in welchen sie das Bevortheilen und Unterdrücken für Unrecht erklären. Eben das wird den Kindern eingeprägt; man predigt ihnen so lange vor: Jedem das Seine, bildet und formt so lange an ihnen, bis sie zahm werden, und die Maxime, Jedem das Seine zu geben, für Recht erkennen. Wenn das ist, sagt Plato, so ist dies Recht des Stärkern das einzige in der Natur gegründete Recht. Recht und Unrecht ist dann nicht durch die Natur des Menschen, als eines vernünftigen Wesens, sondern nur durch willkührliche, subjective zufällige Vorstellungen und Anordnungen bestimmt. Tugend ist dann nichts anders als die Geschicklichkeit und Klugheit, allen seinen Begierden den höchsten Grad und die vollkommenste Befriedigung zu geben. Wer behauptet, sagt Tennemann ganz richtig, dafs die moralischen Vorschriften keinen andern Grund haben, als die Willkühr der Menschen, der läugnet schon dadurch die Realität eines Sittengesetzes (macht die Tugend zu einem Undinge); und wer sie von etwas anderm als dem in der Vernunft gegründeten Sittengesetz ableitet, der beraubt sie ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und macht sie eben dadurch zu blofs willkührlichen und veränderlichen Regeln.

Nach einigen ist Tugend das Vermögen, sich so viel als möglich angenehme Empfindungen zu machen, und unangenehme zu ersparen. Dagegen macht Plato folgende Einwendung. Wenn Lust das höchste Gut wäre, so müsste ein Mensch desto tugendhafter seyn, je mehr er Vergnügen empfindet, und wenn er Schmerz fühlt, so müsste er lasterhaft und böse seyn. Allein dieses ist die gröſste Ungereimtheit. Tugend und Laster ist von Lust und Unlust ganz unabhängig. Und warum sollte nur das Vergnügen allein, und nicht auch Tugend ein Gut seyn? (M. I. 420.). Dagegen wird ein Jeder inne, daſs, wenn ihm Iemand als Muster der Tugend vorgestellt wird, er doch immer das wahre Original bloſs in seinem eigenen Kopfe habe, womit er dieses angebliche Muster vergleicht, und es bloſs darnach schätzt. Dieses ist aber die Idee der Tugend, in Ansehung deren alle mögliche Gegenstände der Erfahrung zwar als Beispiele (Beweise der Thunlichkeit desjenigen in gewissem Grade, was der Begriff der Vernunft heischt), aber nicht als Urbilder (μαϱαδειγματα) Dienste thun. Daſs niemals ein Mensch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend vorhält (das Ideal der Sittlichkeit erreichen werde), beweiset gar nicht etwas Chimärisches in diesem Gedanken. Denn es ist gleichwohl alles Urtheil über den moralischen Werth oder Unwerth nur vermittelst dieser Idee möglich; mithin liegt sie jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit nothwendig zum Grunde (C. 371. f.).

7. Plato entwirft in seinem Werke von der Republik einen idealischen Staat, welchen man gewöhnlich die platonische Republik

nennt. Er war nicht der Hauptgegenstand dieses Werks, wie der Titel zu sagen scheint; sondern Plato wollte den Charakter des sittlichen und gerechten Menschen, und seine Glückseligkeit schildern, und zu dem Ende entwarf er das Ideal eines Staats, um in diesem die ausgezeichnetesten Züge zu jener Schilderung zu finden. Dies hat Morgenstern in einer vortrefflichen Abhandlung (*Comment. I. de Republica Platonis. Halae* 1794. 8.) gezeigt. Auf die moralischen Principien gründet sich das Gebäude des vollkommenen Staats, und an diesem macht Plato den Zustand und den Charakter des vollkommenen sittlichen Menschen sichtbar. Mit vieler Kunst sind beide Ideale mit einander verwebt. Das Ideal des Staats ist nichts anders als die Anwendung der moralischen Principien auf den Staatscörper, und der idealische Staat nichts anders als eine vollkommene Vereinigung sittlicher und glückseliger Menschen (Tennemann a. a. O. 4. B. 2. Hauptst. 2. Abschn. S. 173. f.). Nach dem Urtheile einiger der berühmtesten Geschichtschreiber der Philosophie ist die platonische Republik nichts als ein auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müssigen Denkers ihren Sitz haben kann (*fictam et in cerebro tantum Platonis enthusiasmo repleto hanc, quam condidit, rempublicam consistere posse*, sagt Brucker). Brucker (*Hist. Crit. Philos. Tom. I. P. II. lib. II. cap. VI. Sect. I.* §. 31. *pag.* 726.) findet es lächerlich, dass der Philosoph behauptete, niemals würde ein Fürst wohl regieren, wenn er nicht der Ideen theilhaftig wäre *). Allein man würde

*) *Nam ad haec omnia tandem collineant, ut ita et cives et magistratus instituantur, ut ad idearum rerumque per se existentium contemplationem, corporis subjugatione, notionum abstractione, intellectus ad divina ascensu atque elevatione perveniant.*

besser thun, diesem Gedanken mehr nachzugehen. Man sollte diese Idee (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hülfe läfst) eher durch neue Bemühungen ins Licht zu stellen suchen, als sie unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Unthunlichkeit bei Seite zu setzen. Eine Verfassung von der gröfsten menschlichen Freiheit nach Gesetzen (ein Staat nach Principien der Vernunft), welche machen, dafs jedes Freiheit, mit der andern ihrer zusammen bestehen kann (nicht von der gröfsesten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen), ist doch wenigstens eine nothwendige Idee. Man sollte sie nicht blofs im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung (den Staat nach ihr zu organisiren), sondern auch bei allen Gesetzen (den Staat nach ihr zu reformiren) zum Grunde legen. Man sollte dabei anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahiren, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachläfsigung der ächten Ideen bei der Gesetzgebung. Denn nichts kann schädlicher und eines Philosophen unwürdiger seyn, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung (die keinen Maafsstab abgeben kann für das, was seyn oder geschehen soll), die doch gar nicht existiren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden, und an deren statt nicht rohe Begriffe eben darum alle gute Absicht vereitelt hätten, weil diese Begriffe aus Erfahrung geschöpft worden. Je übereinstimmender die Gesetzgebung und Regierung mit dieser Idee

eingerichtet wären, desto seltener würden allerdings die Strafen seyn. Da ist es denn ganz vernünftig (wie Plato behauptet), dafs bei einer vollkommenen Anordnung der Gesetzgebung und Regierung gar keine Strafen nöthig seyn würden. Ob nun gleich das letztere niemals zu Stande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig. Denn die Idee stellt das *Maximum* zum Urbilde auf, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglichst gröfsten (idealischen) Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchste Grad seyn mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie grofs also die Kluft seyn möge, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, das kann und soll Niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann (C. 372. ff. M. I. 421.).

8. Aber nicht blofs im Sittlichen sieht Plato deutliche Beweise des Ursprungs der Handlungen und ihrer Gegenstände aus Ideen. Denn im Sittlichen zeigt die menschliche Vernunft wahrhafte Causalität, und die Ideen werden hier wirklich wirkende Ursachen. Auch selbst in der Natur leitet Kant mit Recht alles aus Ideen ab. Ein Gewächs, ein Thier, die regelmäfsige Anordnung des Weltbaues (vermuthlich also auch die ganze Naturordnung) zeigen deutlich, dafs sie nur nach Ideen möglich sind. Zwar kann kein einzelnes Geschöpf, unter den einzelnen Bedingungen seines Daseyns, mit der Idee des vollkommensten seiner Art congruiren (so wenig wie

der Mensch mit der Idee der Menschheit, die er sogar selbst als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele trägt). Gleichwohl sind jene Ideen im höchsten Verstande einzeln, unveränderlich, durchgängig bestimmt, und die ursprünglichen Ursachen der Dinge, und nur das Ganze (ὅλον) der Verbindung der Dinge im Weltall (Universum) ist einzig und allein jener Idee völlig adäquat. Gott muss die Welt, sagt Plato, nach dem vollkommensten Ideal und so viel als möglich sich selbst ähnlich gebildet haben. Diesemnach ist das Weltideal die Idee, welche alle mögliche beseelte, und vernünftige Wesen nach Gattungen und Arten vollständig in sich enthält. Dieses Weltideal ist also nichts anders, als die intelligibele Welt. Die sichtbare Welt ist eine Nachbildung (εἰκων) jener unsichtbaren. Die sichtbare Welt sollte dem Ideal so viel als möglich entsprechen (adäquat seyn), das heisst, so vollkommen seyn, als nur möglich ist. Wenn man das Uebertriebene absondert, so ist der Geistesschwung des Philosophen, von der copeilichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung (die schon Sokrates anfing) zu der architectonischen Verknüpfung nach Zwecken, d. i. nach Ideen (einem System von Zwecken, welches Platos Verdienst ist), hinaufzusteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient. In Ansehung der Principien der Sittlichkeit aber, der Gesetzgebung und der Religion hat sich Plato durch die Ideen ein ganz eigenthümliches Verdienst erworben. Denn sie müssen die Erfahrung (des Guten) selbst allererst möglich machen, ob sie zwar niemals darin völlig ausgedrückt werden können. Man erkennt nur darum Platos Verdienst hierin nicht an, weil

man das Moralische durch eben die empirischen Regeln beurtheilt, deren Gültigkeit für das Moralische eben durch die Ideen hat aufgehoben werden sollen. Denn in Ansehung der Natur giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, von dem herzunehmen, was gethan wird (C. 374. M. I. 422.). Plato dehnte seinen Begriff der Idee freilich auch auf speculative Erkenntnisse aus, wenn sie nur rein und völlig *a priori* gegeben waren. Von allem, was sich denken läst, lehrt Plato, giebt es einen Begriff, welcher die unveränderlichen, allgemeinen Merkmahle aller derjenigen Gegenstände enthält, welche unter dem Begriff stehen, und mit ihm gleichen Namen führen. Durch einen solchen Begriff oder Idee sind wir also in den Stand gesetzt, die Frage zu beantworten, warum ein Prädicat mit einem bestimmten Gegenstande verbunden wird (Tennemann, a. a. O. 2. B. S. 110.). Der Grund, welcher den Plato nöthigte, Ideen anzunehmen, erstreckte sich also sowohl auf das Gebiet der speculativen als praktischen Vernunft. So gar von der Mathematik sollten die Ideen gelten, ob diese gleich ihren (realen) Gegenstand nirgend anders, als in der möglichen Erfahrung hat. Hierin kann K. dem Plato nicht folgen, weil die Mathematik eigentlich nur rein sinnliche Begriffe, die speculative Erkenntniss wirklicher Gegenstände aber nur reine Verstandesbegriffe hat; obwohl es für beide auch Ideen giebt, nur dass diese im Felde der Mathematik und der Naturerkenntniss nur als regulative Begriffe der reflectirenden Urtheilskraft gültig sind, dahin-

gegen Plato sie für constitutive Begriffe für die bestimmende Urtheilskraft ansahe. Endlich übertrieb es auch Plato darin mit den Ideen, dass er sie gleichsam hypostasirte (für Substanzen und wirkliche Dinge erklärte). Allein die hohe Sprache, deren er sich in diesem Felde bediente, ist auch einer mildern, und der Natur der Dinge angemessenen Sprache ganz wohl fähig (C. 173.). Er nennt sie ὀντα, wirkliche Dinge, und legt ihnen οὐσιαν, Existenz, bei. Allein Plato sagt: alles, was gedacht wird, ist etwas Reales (ὀν); etwas, das keine Realität hat, ein Nichts ist, läſst sich gar nicht denken. Plato verwechselt nehmlich die logische Realität mit der objectiven. Folglich haben nach ihm die Ideen Realität, aber sie existiren nur durch einen Verstand, der sie denkt (Tennemann a. a. O. 2. B. S. 127. ff.).

Kant Crit. der rein. Vern. Einleit. S. 9. — Elementarl. II. Th. II. Abth. I. Buch. I. Abschn. S. 370. ff.

Platonis opera per J. Cornarium latina lingua conscripta. Basil. 1561. fol.

Tennemann. System der Platonischen Philosophie. 4 Bände. Leipzig 1792 8.

Dess. Geschichte der Philosophie, 2. Band. Leipzig, 1799. 2. Hauptst. 6. Abschn. S. 190. ff.

Platonische

Republik, s. Plato, 7.

Platonismus,

(*Platonismus*, *Platonisme*). Dasjenige System der speculativen Philosophie bei den Alten, welches den Dogmatismus der reinen Vernunft

(dafs nicht alle unfere Erkenntnifs aus der Erfahrung, als ihrer einzigen Quelle entfprungen fei, fondern dafs es aufser der Erklärungsart durch Erfahrung innerhalb der Reihe der Erfcheinungen noch in der Vernunft gegründete Anfänge gebe) behauptete, und von demjenigen, der es zuerft vollftändig ausgebildet und vorgetragen hat, dem Plato, den Namen führt (C. 494. M. I. 559.).

2. Es enthält diejenigen Sätze, welche Kant unter dem Titel der Thefis in der Lehre von den Antinomien der reinen Vernunft aufführt (M. I. 570. C. 499.). Diefe Sätze find, nach der Ordnung, in welcher fie Kant aufftellt, als dogmatifche Behauptungen vorgetragen, folgende:

a. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit 1), und dem Raume nach Grenzen 2) (M. I. 507.).

b. Eine jede zufammengefetzte Subftanz in der Welt befteht aus einfachen Theilen, und es exiftirt nichts als das Einfache und das daraus Zufammengefetzte 3) (M. 519.).

c. Es ift nicht alles Natur, fondern es giebt auch Urfachen nach Freiheitsgefetzen 4) (M. I. 530.).

1) Ὁ κοσμος γεγονεν. Timaeus. Die Materie ift nach Plato nicht entftanden, fondern von Ewigkeit; nur die Verbindung der Materie mit der Form hat einen Urfprung in der Zeit.

2) Denn fie hat die fphärifcha Geftalt; σφαιροειδες. Timaeus.

3) Feuer, Luft, Waffer, Erde, find nach Plato die Grundcörper, aus welchen alle andere Cörper zufammengefetzt find; durch Verbindung mehrerer diefer vier Elementarcörper entfteht erft ein Aggregat (ογκος), welches Gegenftand der Sinne ift. Die urfprüngliche Materie hielt aber Plato für in jeder Rückficht unbegrenzt (το ἀπειρον), fo dafs kein Theil derfelben der gröfste (το μειζον), und kein Theil der kleinfte fei (το μικροτερον.) Timaeus.

4) Μεμιγμενη ἡ τουδε τε κοσμου γενεσις ἐξ ἀναγκης τε και νου συστασεως εγενηθη. Timaeus.

d. Es gehört zur Welt ein schlechthin nothwendiges Wesen als Theil oder als Ursache derselben *) (M. I. 540.).

3. Plato ging aber in seinen Behauptungen zu weit, denn er sagte mehr, als er wusste. Der Platonismus ist auch schädlich, denn er schadet dem Wissen. Er erlaubt nehmlich der Vernunft in Ansehung alles dessen, worin uns allein ein speculatives Wissen vergönnet ist, idealischen Erklärungen der Naturerscheinungen nachzuhängen, und darüber die physische Nachforschung zu verabsäumen. So bald ich z. B. einen Anfang der Welt in der Zeit annehme, so ist meinen Nachforschungen über die Veränderungen in der Welt eine Zeitgrenze gesetzt. Die Zeitgrenze ist idealisch, oder nur die Vernunft giebt mir die Idee derselben, eben darum aber läſst sie sich auch nicht erkennen, denn ich kann sie weder mit den Sinnen, noch nach den Gesetzen physischer Wirkungen, z. B. durch Rückgang vermittelst der Geschichte erreichen, eine solche Grenze geht nehmlich über den Verstand, weil dieser weiter fragt, was war denn, ehe die Welt war, und damit die Grenze wieder wegreiſst. Auch wird derjenige, der z. B. annimmt, die ganze Welt sei nur etwa 6000 Jahr alt, sich selbst gegen alle die Zeugnisse blind machen, die in der Erde selbst für ein weit höheres Alter unsrer Erdkugel sprechen, und sich alle physische Nachforschung darüber abschneiden. Platos System giebt aber dafür wieder dem Praktischen oder dem vernünftigen Handeln vortreffliche Principien an

*) In einer Reihe von bedingten Ursachen, sagt Plato, giebt es keine absolut letzte, von welcher die ganze Reihe bestimmt würde; es ist also nothwendig, an die Spitze derselben eine absolute Ursache zu setzen, von welcher die ganze Reihe beginnt. *De legibus*, *X*.

die Hand. Er befördert durch seine idealischen Erklärungen der Naturerscheinungen die Moralität und hat also das Interesse des praktischen reinen Gebrauchs der Vernunft für sich. Er setzt nehmlich dadurch, dass er einen Urheber der Welt nach Freiheitsgesetzen und eben solche wirkende Ursachen in der Welt, nehmlich vernünftige Wesen, die nach moralischen Principien handeln, annimmt, die Sinnenwelt in Verbindung mit der Moralität, und macht diese zum Willen des Weltschöpfers, wodurch allerdings die Moralität grossen Nachdruck bekömmt (C. 500. M. I. 571.).

Kant Critik der reinen Vernunft. Elem. II. Th. II. A. II. B. II. Hauptst. III. Abschn. S. 494. — S. 500.

Plündern,

s. Krieg, 6. β.

Pneumatismus,

s. Pneumatologie, und Spiritualismus.

Pneumatologie,

(*pneumatologia*, *pneumatologie*). Die vermeintliche Wissenschaft von der Seele als einem Dinge an sich (U. 443.). Wenn die Psychologie (Wissenschaft von der Seele) zureichte, um dadurch zur Erkenntniss der Unsterblichkeit der Seele zu gelangen, so würde sie eine Pneumatologie, welche der speculativen Vernunft sehr willkommen seyn würde, möglich machen. Die Psychologie aber erfüllet nicht den Wunsch der Vernunft in Absicht auf die Theorie, die auf Kenntniss der Natur der Seele gegründet seyn müsste (U. 475.).

Von der Pneumatologie muſs man den Pneumatismus oder Spiritualismus unterſcheiden, welcher die dogmatiſche Behauptung iſt, daſs nichts als uncörperliche denkende Subſtanzen exiſtiren, und daſs allein die Materie Erſcheinung oder gar Schein ſei (C. 1. A. 379.). Wer dies behauptet heiſst ein Pneumatiſt oder Spiritualiſt (C. 1. A. 380.), ſ. Spiritualismus.

Poeſie,

Dichtkunſt, (ποιησις, ποιητικη, *poetica*, *poetice*, *ars poetica*, *poeſie*, *art poetique*). Bei dem freien Spiel unſerer Einbildungskraft, d. i. wenn ſie ſich an keine feſten Begriffe bindet, können wir uns ſo verhalten, als trieben wir ein Geſchäft des Verſtandes, als käme es darauf an zu denken und zu erkennen. Man kündigt bloſs ein unterhaltendes Spiel mit Ideen an, und es kommt doch ſo viel für den Verſtand heraus, als ob man bloſs deſſen Geſchäft (zu denken und zu erkennen) zu treiben die Abſicht gehabt hätte; welche Kunſt die Poeſie genannt wird. Sinnlichkeit und Verſtand können ſich bei dem Geſchäft der Poeſie einander nicht entbehren, aber ſie laſſen ſich doch auch ohne Zwang und ohne einander wechſelſeitig Abbruch zu thun, nicht wohl vereinigen; dieſer Zwang muſs nun ſo verſteckt werden, daſs man nichts Geſuchtes und Peinliches in dem Product der Poeſie gewahr wird. Derjenige, welcher dieſe Kunſt verſteht und ausübt, heiſst ein Poet oder Dichter, obwohl man unter dem Poeten gewöhnlich einen Dichter in Verſen verſteht (A. 198.) (U. 205. f. A. 194. M. I. 711.), ſ. Redner.

2. Die Poeſie iſt die eine der beiden redenden Künſte, die andere iſt die Beredſamkeit. Man kann die Poeſie mit Muſik verbinden; dieſes geſchieht im Geſange. Der Geſang kann wieder

mit mahlerischer (theatralischer) Darstellung verbunden werden, in einer Oper (U. 213.). Die Poesie behauptet übrigens unter den schönen Künsten den obersten Rang. Sie gewinnt, bei eben denselben Zwecken, auch den Preis über die Beredsamkeit; weil sie zugleich Musik (singbar) und Ton, ein für sich allein angenehmer Laut, ist, dergleichen die bloſse Sprache nicht ist. Selbst die Beredsamkeit borgt von der Poesie einen dem Ton nahe kommenden Laut, den Accent, ohne welchen die Rede der nöthigen dazwischen kommenden Augenblicke der Ruhe und der Belebung entbehrt (A. 196. f.), s. Kunst, schöne, m. (U. 215. M. I. 718.). Man kann aber auch das Product der Dichtkunst, und so auch jedes mit Geist und Geschmack abgefaſste Product überhaupt, in so fern es ein Werk der schönen Kunst ist, Poesie nennen. Dann nimmt man das Wort Dichtkunst in weiterer Bedeutung, und versteht darunter die Kunst, schöne Producte hervorzubringen, diese mögen nun den Sinnen vermittelst der Augen oder der Ohren vorgelegt werden; sie begreift dann die Mahler- Garten- Bau- Ton- und eigentliche Dichtkunst (in engerer Bedeutung) unter sich. In der engsten Bedeutung versteht man unter Poesie bloſs die Versmacherkunst (A. 195.).

Polemischer

Gebrauch der reinen Vernunft, (*usus rationis purae polemicus*, *usage polémique de la raison pure*), s. Disciplin, 8. ff. Die Vernunft kann der Freiheit der Kritik durch kein Verbot Abbruch thun, es liegt in der Vernunft kein Grund, warum man dieses Vermögen nicht untersuchen, und die Kräfte desselben prüfen sollte; ein angebliches Vernunftverbot einer solchen Prüfung würde der Vernunft selbst schaden, und

ihr einen ihr nachtheiligen Verdacht zuziehen. Diese Kritik kennt kein Ansehen der Person, sie prüft alles, es mag noch so wichtig und heilig seyn; ja ohne diese Prüfung giebt es gar keinen Gebrauch der Vernunft (C. 766. f. M. I. 883.).

2. Die Vernunft muss also ihr angemasstes dogmatisches Ansehen, als dürfe sie nur *a priori* behaupten, ablegen, und sich selbst prüfen, wie ihre Behauptungen entstehen und ob und wie weit sie gültig sind. Aber zuweilen tritt (in verschiedenen Menschen) Vernunft gegen Vernunft auf, der eine behauptet etwas aus Vernunft *a priori*, der andere verneint dasselbe ebenfalls aus Vernunft *a priori*. Da findet nun eine Rechtfertigung κατ' ἀνθρωπον (s. Beweis, b.) statt, die wider alle Beeinträchtigung sichert, und einen titulirten Besitz verschafft, die aber κατ' ἀληθειαν (s. Beweis, a.) nicht hinreicht (C. 767. M. I. 885.).

3. Eine solche Rechtfertigung κατ' ἀνθρωπον ist nun der polemische Gebrauch der reinen Vernunft; denn bei demselben kommt es nicht darauf an, ob die Behauptungen derselben nicht vielleicht auch falsch seyn möchten, sondern dass Niemand das Gegentheil derselben jemals mit apodiktischer Gewissheit (ja auch nur mit grösserem Scheine) behaupten könne. Darum geräth aber die Vernunft nicht etwa wirklich mit sich selbst in Streit, sondern dieser Widerstreit beruhet auf einem Missverstande, und es ist kein wirklicher Widerspruch der Vernunft mit ihr selbst möglich (C. 767. f.).

4. Ein solcher Widerstreit wäre aber wirklich in der Vernunft, wenn der Verstand es mit Dingen an sich und nicht mit Erscheinungen zu thun hätte, wenn man z. B. den Satz beweisen könnte: es giebt kein höchstes Wesen; denn für die Behauptung des Daseyns eines höchsten Wesens er-

klärt sich schon das Interesse der Vernunft. Es kann eigentlich nie eine Demonstration des Daseyns Gottes und des zukünftigen Lebens gefunden werden. Aber, es sind auch keine schulgerechten Beweise dafür nöthig, weil man sie ganz wohl als subjective Maximen der Vernunft annehmen kann, indem sie mit dem speculativen Interesse unsrer Vernunft zusammenhängen (denn nimmt man an, dass ein Gott sei, so hat man eine oberste Ursache aller Zwecke, und nimmt man an, dass ein zukünftiges Leben sei, so hat man einen letzten Zweck aller Zwecke), und die einzigen Mittel sind, dasselbe mit dem praktischen Interesse der Vernunft zu vereinigen (weil sie allein einen Endzweck des menschlichen Daseyns und die Erreichung desselben möglich machen und so Stützen der Moral und der Grund der Religion sind) (M. I. 889. C. 769. f.).

8. Die Vernunft bedarf auch eines solchen Streits einander widersprechender Sätze, denn er führt zur Kritik der Vernunft, und diese wäre eher hervorgegangen, wäre er eher mit uneingeschränkter öffentlicher Erlaubniss geführt worden (C. 775. M. I. 895.). Man darf auch gar nicht fürchten, dass bei einer solchen Erlaubniss die Jugend auf Universitäten etwa zur Gleichgültigkeit gegen Moralität und Religion werde verleitet werden, weil die Lehre, welche in ihnen gegründet werden soll, noch nicht eingewurzelt ist (M. I. 902. C. 782.). Denn, da diese Einwurzelung sich doch nur auf jugendliche Ueberredung gründen würde, so würde diese doch nicht Stich halten, wenn in der Folge Neugierde, oder der Modeton des Zeitalters der Jugend Schriften in die Hände spielt, worin das Daseyn Gottes, die Unsterblichkeit u. d. gl. geleugnet wird (M. I. 903. C. 782.). Die Jugend muss also auf Universitäten mit jenem scheinbaren Streit der Vernunft mit sich selbst bekannt gemacht werden, aber freilich muss ein

gründlicher Unterricht in der Kritik der reinen Vernunft damit verbunden werden (M. I. 904. C. 783.).

6. Sobald wir unfere Unwiffenheit worin einfehen, fo wollen wir fie entweder aufheben, oder doch die Quellen derfelben entdecken, um zu erfahren, ob fie fchlechterdings nothwendig oder zufällig fei (M. I. 927. C. 786.). Nun ift der erfte Schritt in Sachen der Vernunft, im Kindesalter derfelben, dogmatifch, d. i. fie nimmt alles auf vermeinte Beweife an, fo machte es die Vernunft in Wolf; der zweite Schritt der Vernunft, im Jünglingsalter derfelben, ift fkeptifch, d. i. fie unterwirft die Thatfachen der Vernunft in andern Subjecten der Cenfur, fo machte es die Vernunft in Hume; der dritte Schritt der Vernunft im gereiften männlichen Alter derfelben, ift kritifch, d. i. fie kritifirt fich felbft, wodurch der Vernunft nicht blofs Schranken, fondern Grenzen beftimmt werden, fo machte es die Vernunft in Kant (M. I. 910. C. 788.). Wir find im Befitz folcher Erkenntniffe *a priori*, die nicht durch blofses logifches Entwickeln gewifs find, und die darum fynthetifch heifsen. Kann fich Jemand die Möglichkeit derfelben nicht begreiflich machen, fo mag er anfangs zweifeln (fkeptifch verfahren wie Hume); aber er darf es nicht dabei bewenden laffen, denn er mufs doch wenigftens Rechenfchaft geben können, wie die Vernunft darauf kommt, folche Begriffe zu erdichten, und wie ihr das möglich ift. Denn es ift uns doch fonft nicht möglich, etwas zu erdichten, wovon uns gar nichts, z. B. durch die Sinne, gegeben ift (M. I. 912. C. 790. f.). Alles Polemifiren, welches mit dem polemifchen Gebrauch der reinen Vernunft einerlei ift, und darin befteht, dafs man mit eben fo gültigen Gründen einen Satz beweifet, als die find, aus welchen der Gegner ihn verneint, ift eigentlich nur wider den Dog-

matiker (der, ohne ein Misstrauen auf seine ursprünglichen objectiven Principien zu setzen, d. i. ohne Kritik seinen Gang gravitätisch fortsetzt) gerichtet, um ihn zur Selbsterkenntnifs zu bringen; aber dadurch, dass man die Thatsachen der Vernunft der Prüfung und dem Tadel unterwirft, welches die Censur der Vernunft heissen kann, bringt man die Streitigkeiten über ihre Gerechtsame nicht zu Ende (M. I. 913. C. 791. f.), s. übrigens Disciplin, 14. ff.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. I. Hauptst. II. Abschn. S. 766. ff.

Politik,

Staatsklugheit, (*politica*, *politique*). Diesen Namen, den schon Aristoteles gebraucht, hat man der Kunst gegeben, den blossen Mechanismus der Natur zur Regierung der Menschen zu benutzen (Z. 76.); sollte aber eigentlich die ausübende Rechtslehre der Vernunft darunter verstehen (Z. 71.). Denn ohne Unterwerfung der Politik in der erstern Bedeutung unter die Moral ist sie bloss Afterpolitik (Z. 108.).

2. Unter dem Mechanismus der Natur ist zu verstehen, dass alles in der Natur nach Naturgesetzen geschieht, nach welchen alles immer und überall geschehen muss, so dass man gar nicht dawider handeln kann. Nach diesem Naturmechanismus geschieht nun auch alles, was im innern Sinn vorgeht, und es ist also möglich, diese Naturgesetze so zu benutzen, dass man nach denselben auf den Willen der Menschen wirken und sie regieren kann. Gäbe es nun keine Freiheit des Willens und also kein darauf gegründetes moralisches Gesetz, sondern wäre alles, was

geschieht oder geschehen kann, blosser Mechanismus der Natur, so ist Politik die ganze praktische Weisheit (Kunst, Endzwecke durch Handlungen zu erreichen). Dann ist der Rechtsbegriff ein sachleerer Gedanke (der keinen Gegenstand oder keine objective Realität hat, ein Hirngespinnst; es giebt dann keine Rechte, sondern dieser Begriff ist leere Grille in unsern Vorstellungen) (Z. 76.).

3. Giebt es aber, wie Jeder einräumen muss, Freiheit des Willens und ein Moralgesetz, so ist es unumgänglich nöthig, mit der Politik den Rechtsbegriff zu verbinden (die Menschen nicht bloss wie Maschinen zu behandeln, sondern dabei auf ihre Rechte Rücksicht zu nehmen). Ja dann darf die Politik nur unter der einschränkenden Bedingung des Rechtsbegriffs statt finden, oder man darf auf den Menschen nur mit Heilighaltung seiner Rechte mechanisch wirken. Dies fordert der Begriff eines Rechts. Also kann gar nicht einmal die Frage seyn, ob es möglich ist; denn das, was seyn soll, was das Recht fordert, muss auch möglich seyn. Folglich muss entweder die Vereinbarkeit des Rechts, und folglich der Moral mit der Politik eingeräumt, oder der Rechtsbegriff und damit die Freiheit des Willens als Hirngespinnste verworfen werden (Z. 76.).

4. Des Aristoteles Politik hat Garve übersetzt (Die Politik des Aristoteles. Uebersetzt von Christian Garve. Herausgeg. und mit Anmerkungen und Abhandlungen begleitet von Georg Gustav Fülleborn. Breslau, 1799. 1802. 2 Bände. 8.); es ist aber zugleich eine Art von natürlichem Staatsrecht, und so das, was bloss Klugheit fordert, noch nicht genug von dem abgesondert, was das Recht heischt. Das erste Buch derselben handelt von dem Zweck der Staatsvereinigung; der herrschaftlichen Verbindung; den

Freien und Sklaven; dem Erwerb und der Erwerbekunst, dem Handel, Tausch und Geldreichthum und den dreierlei Arten der Herrschaft in der Familie. Das zweite Buch untersucht, welches die beste Staatsverfassung sei; Platos Gemeinschaft der Weiber, Kinder und Güter; das Platonische Werk von den Gesetzen; das Ideal des Phalaris und den Plan des Hippodamus; die Lacedämonische, Kretensische, Karthagische und Atheniensische Verfassung; das dritte das Wort Bürger; die Identität eines Staats; die verschiedenen Staatsformen; die Verschiedenheit der Gerechtsamen der Bürger in den verschiedenen Staatsverfassungen; die möglichen Uebelstände und Mängel in denselben; die Grundsätze bei der Aemtervertheilung; die Erhaltung des Gleichgewichts in einem Staat und die Monarchie und deren Arten. Das vierte Buch enthält die Hauptprobleme der Politik und die Untersuchungen über die Demokratie und deren Arten, die verschiedenen Arten der Oligarchie, die aristokratischen Regierungsformen, die Republik im vorzüglichen Sinne, den Despotismus, das Verhältniss der Menschen zum Staate und der Bürger zur obersten Macht und Gesetzgebung, die Staatseinrichtung, die executive Gewalt und die Gerichtsverwaltung. Das fünfte Buch betrifft die Revolutionen; das sechste Buch die Verhältnisse der Gesetze zu dem Geiste der verschiedenen Verfassungen, besonders der demokratischen und oligarchischen. Das siebente Buch handelt von der Glückseligkeit des Staats, dem Werth des geschäftigen Lebens, der Menschenzahl, dem Lande zum Anbauen, der Seemacht, dem Charakter der Einwohner, den Erfordernissen eines Staats, den verschiedenen Ständen, der gesunden und sichern Lage einer Stadt und der Anordnung und Lage der öffentlichen Gebäude. Das letzte Buch endlich handelt von der Erziehung.

5. Kant hat seiner Abhandlung: Zum ewi-

gen **Frieden**, einen Anhang beigefügt, der in zwei Abschnitten vom Verhältniss der Politik zur Moral handelt *). Folgendes sind die Hauptsätze derselben.

I. **Ueber die Misshelligkeit zwischen der Moral und Politik, in Absicht auf den ewigen Frieden.** Die Moral ist schon an sich selbst eine Praxis nach Gesetzen, nach denen wir handeln **sollen**, folglich muss man auch darnach handeln **können**. Denn sonst fiele auch das **Sollen** aus der Moral weg (*ultra posse nemo obligatur*, was Jemand nicht kann, dazu ist er auch nicht verpflichtet); mithin kann es eigentlich keinen Streit der Politik (als **ausübender** Rechtslehre) mit der Moral (als **theoretischer** Rechtslehre) geben, man müsste denn alle Moral (als theoretische Rechts- und Tugendlehre) leugnen und sie für eine blosse **Klugheitslehre** (s. **Klugheit** 6.) erklären. Nun gründet aber der **Praktiker** (dem die Moral blosse Theorie ist) seine trostlose Absprechung unsrer gutmüthigen Hoffnung, zur Einhelligkeit der Politik mit der Moral in Praxi zu gelangen, (selbst bei eingeräumt **Sollen** und **Können**) eigentlich darauf: dass der bösartige Mensch dasjenige nie **wollen werde**, was jenen zum ewigen Frieden hinführenden Zweck zu Stande brin-

*) **Garve** in seiner Abhandlung: **über die Verbindung der Moral mit der Politik**, die seinen **philosophischen Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten**, 4. Ausg. Breslau, 1792. 8. angehängt ist, aber schon 1788 herauskam, und auf die K. Rücksicht genommen hat, sagt gleich zu Anfange (S. 1.): **eine genugthuende Antwort auf die Frage: in wiefern ist es möglich, die Moral des Privatlebens bey der Regierung der Staaten zu beobachten, ist über meinen Horizont.** Mit Recht sagt K.: aber die Unvereinbarkeit der Moral mit der Politik dennoch (wie Garve thut) gut zu heissen, obzwar mit dem Geständniss, **dass man nicht im Stande sey, die Schwierigkeiten völlig aufzulösen**, scheint doch eine grössere Nachgiebigkeit gegen die zu seyn, die sehr geneigt sind, zu missbrauchen, als wohl rathsam seyn möchte, einzuräumen (Z. 109. *)).

gen würde. Freilich ist das Wollen aller einzelnen Menschen, in einer gesetzlichen Verfassung nach Freiheitsprincipien zu leben (die distributive Einheit des Willens Aller), zu diesem Zweck nicht hinreichend; sondern dass Alle zusammen diesen Zustand wollen (die collective Einheit des vereinigten Willens). Darum ist nun in der Ausführung jener Idee (in der Praxis) auf keinen andern Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen, als den durch Gewalt. Dann heisst es aber: wer einmal die Gewalt in Händen hat, wird sich vom Volk nicht Gesetze vorschreiben lassen. Eben so ein Staat, der einmal sein Recht mit den Waffen gegen andre Staaten sucht, wird sich nicht von ihrem Richterstuhl abhängig machen. S. das Uebrige im Art. Politiker. Aus den dort angegebenen Schlangenwendungen einer unmoralischen Klugheitslehre erhellet wenigstens soviel: dass die Menschen dem Rechtsbegriff nicht entgehen können, und sich nicht getrauen, die Politik öffentlich blofs auf Handgriffe der Klugheit zu gründen. Sie vereiteln aber dadurch selbst ihre eigene Absicht, die Politik mit der Moral in Einverständnifs zu bringen, dass sie die Grundsätze dem Zwecke unterordnen (d. i. die Pferde hinter den Wagen spannen). S. Politiker. Es giebt also, wie aus dem Art. Politiker zu ersehen ist, objectiv (in der Theorie) gar keinen Streit zwischen der Moral und der Politik. Dagegen subjectiv (in dem selbstsüchtigen Hange der Menschen, der aber, weil er nicht auf Vernunftmaximen gegründet ist, noch nicht Praxis genannt werden muss) wird und mag er immer bleiben, weil er zum Wetzstein der Tugend dient (Z. 94.). Die wahre Politik kann also keinen Schritt thun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, und die Vereinigung beider ist gar keine Kunst. Das Recht der Menschen soll heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so grosse Aufopferungen kosten; es ist Pflicht! Man

kann hier nicht halbiren, ſondern alle Politik muſs ihre Knie vor dem Recht beugen, kann aber dafür auch hoffen, langſam zu der Stufe eines beharrlichen Glanzes zu gelangen (Z. 96. f.).

II. Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transſcendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts. Wenn man von aller Materie des öffentlichen Rechts (nach den verſchiedenen empiriſch - gegebenen Verhältniſſen der Menſchen im Staat oder auch der Staaten unter einander) abſtrahirt, ſo bleibt noch die Form der Publicität (daſs es öffentlich ſeyn muſs) übrig, weil es ohne dieſe Publicität keine Gerechtigkeit (die nur als öffentlich kundbar gedacht werden kann) geben würde. Dieſe Fähigkeit der Publicität muſs jeder Rechtsanſpruch haben, und ſie kann alſo ein *a priori* in der Vernunft anzutreffendes Kriterium (Kennzeichen) abgeben, die Falſchheit (Rechtswidrigkeit) eines Rechtsanſpruchs (*praetenſio iuris*) ſofort zu erkennen. Nach einer ſolchen Abſtraction von allem Empiriſchen, was der Begriff des Staats- und Völkerrechts enthält (dergleichen das Bösartige der menſchlichen Natur iſt, welches den Zwang nothwendig macht), kann man folgenden Satz die transſcendentale Formel des öffentlichen Rechts nennen:

Alle auf das Recht anderer Menſchen bezogenen Handlungen, deren Maxime ſich nicht mit der Publicität verträgt, ſind unrecht.

Dieſes Princip iſt nicht bloſs ethiſch, d. i. zur Tugendlehre gehörig, ſondern auch juridiſch, d. h. das Recht der Menſchen angehend. Denn eine Maxime, die ich nicht darf laut werden laſſen, ohne dadurch meine eigene Abſicht zugleich zu vereiteln, muſs ungerecht

feyn. Es ift ferner blofs negativ, oder dient nur, zu erkennen, was nicht recht ift. Es ift gleich einem Axiom unerweislich-gewifs und überdem leicht anzuwenden, wie aus folgenden Beifpielen des öffentlichen Rechts zu erfehen ift.

A. Beifpiel aus dem innern Staatsrecht (*ius civitatis*). Ift Aufruhr ein rechtmäfsiges Mittel für ein Volk, die drückende Gewalt eines fogenannten Tyrannen (*non titulo fed exercitio talis*, d. i. der es nicht dem Titel, fondern der Praxis nach ift) abzuwerfen? Dem Tyrannen gefchähe daran ganz recht; aber es ift doch von den Unterthanen im höchften Grade unrecht, auf diefe Art ihr Recht zu fuchen, und fie könnten eben fo wenig über Ungerechtigkeit klagen, wenn fie in diefem Streit unterlägen und nachher die härtefte Strafe ausftehen müfsten. Hier kann nun Vieles für und dawider vernünftelt werden, wenn man es durch eine dogmatifche Deduction der Rechtsgründe ausmachen will; allein durch das transfcendentale Princip der Publicität des öffentlichen Rechts kann man fich diefe Weitläuftigkeit erfparen, und die Richtigkeit obiger Behauptung fogleich erkennen. Nach demfelben fragt fich vor Errichtung des bürgerlichen Vertrags das Volk felbft, ob es fich wohl getraue, die Maxime des Vorfatzes einer gelegentlichen Empörung öffentlich bekannt zu machen. Man fieht leicht ein, dafs das Volk fich einer rechtmäfsigen Gewalt über fein Oberhaupt anmafsen müfste, wenn es in gewiffen vorkommenden Fällen Gewalt gegen daffelbe auszuüben fich vorbehielte. Alsdann wäre jenes aber nicht das Oberhaupt, oder es würde dabei gar keine Staatserrichtung möglich feyn, welches doch die Abficht des Volks war. Das Unrecht des Aufruhrs leuchtet alfo dadurch ein, dafs er unmöglich feyn würde, wenn man fich öffentlich zu der Maxime deffelben bekennte. Man müfste fie alfo nothwendig verheimlichen, d. i. fich nicht merken

lassen, daſs man auf Aufruhr ausgehe. Das Staatsoberhaupt aber hat nicht nöthig, ſeine Maxime zu verheimlichen, nehmlich jeden Aufrührer hinrichten zu laſſen. Denn wenn er die unwiderſtehliche Gewalt beſitzt (welches auch in jeder bürgerlichen Verfaſſung ſo angenommen werden muſs, weil der, welcher nicht Macht genug hat, einen jeden im Volk gegen den andern zu ſchützen, auch nicht das Recht hat, ihm zu befehlen), ſo wird die Bekanntmachung dieſer Maxime die Befolgung derſelben nicht vereiteln (Z. 98. ff.).

B. Beiſpiele aus dem Völkerrecht (Z. 103.).

a) Wenn das Oberhaupt eines Staats in der Qualität des Souverains, da er Niemanden in ſeinem Staat verantwortlich iſt, dem andern etwas verſprochen hat, darf er ſich in der Qualität des oberſten Staatsbeamten von der Erfüllung ſeines Verſprechens losſprechen? *) Wenn das Oberhaupt eines Staats dieſe ſeine Maxime laut werden lieſse, ſo würde natürlicherweiſe dieſe ſeine Politik mit aller ihrer Schlauigkeit auf dieſem Fuſs (der Offenheit) ihren Zweck ſelbſt vereiteln; mithin muſs jene Maxime unrecht ſeyn (Z. 104. f.).

b) Wenn eine bis zur furchtbaren Gröſse (*potentia tremenda*) angewachſene benachbarte Macht Beſorgniſs erregt, giebt das der mindermächtigen

*) Die doppelte Rolle, ſagt Garve, welche ein ſouverainer Fürſt ſpielt, als vornehmſter Privatmann in ſeinem Staate, und als Vorſteher deſſelben, macht es ihm oft unvermeidlich — und giebt ihm noch öfter einen ſcheinbaren Vorwand, ſeinem Werke untreu zu werden. Die Verbindungen, die er mit andern Fürſten ſeines Gleichen um eines perſönlichen oder Familien-Intereſſes willen eingegangen iſt, können zur Zeit, da ſie erfüllt werden ſollen, dem National-Intereſſe ſo ſehr ſchädlich befunden werden, daſs er ſich wirklich für verpflichtet halten kann, von demſelben abzutreten (A. a. O. S. 29). Ob das richtig und gerecht ſey, zeigt nun K. oben.

ein Recht zum (vereinigten) Angriffe derſelben? Ein Staat, der ſeine Maxime hier bejahend verlautbaren wollte, würde das Uebel nur noch gewiſſer und ſchneller herbeiführen; denn die gröſsere Macht würde der kleinern zuvorkommen, und, was die Vereinigung der letztern betrifft, ſo iſt das nur ein ſchwacher Rohrſtab gegen die Benutzung der politiſchen Maxime im Art. Politiker, 4. c. Die Publicität dieſer Maxime vereitelt alſo die Abſicht derſelben, folglich iſt ſie ungerecht (Z. 105. f.).

c) Wenn ein kleinerer Staat durch ſeine Lage den Zuſammenhang eines gröſsern trennt, darf ſich der gröſsere den kleinern unterwerfen und mit ſich vereinigen? *) Man ſieht, daſs der gröſsere eine ſolche Maxime ja nicht vorher müſſe laut werden laſſen; mithin iſt ſie ungerecht (Z. 106.).

C. Was die Beiſpiele aus dem Weltbürgerrecht betrifft, ſo übergeht ſie K. mit Stillſchweigen, weil die Maximen deſſelben leicht anzugeben und zu würdigen ſind (Z. 106. f.).

Man hat hier nun zwar an dem Princip der Unverträglichkeit vermeintlicher Maximen des Völkerrechts mit der Publicität ein gutes Kennzeichen, woran man ſehen kann, daſs die Politik bei ſol-

*) Iſt das Wohl von 25 Millionen, ſagt Garve, nicht mehr werth, als das von 1000 Menſchen? Und wenn alſo die Erhaltung oder ein weſentliches Intereſſe des gröſsern Staats von dem kleinern einige Aufopferungen ſeiner Rechte und Beſitzungen fordert, iſt es nicht dem Adminiſtrator des erſtern erlaubt, den zweiten dazu auch mit Gewalt zu nöthigen? (A. a. O. S. 34). Wie dieſe Frage ganz anders, als Garve will, zu beantworten iſt, zeigt K. oben. Und hiernach iſt Garve's Urtheil über folgenden Fall zu berichtigen. War es, ſagt nehmlich Garve, im dreyſsigjährigen Kriege für die Oeſterreichiſchen Regenten ein durchaus weſentlicher Gegenſtand, daſs ihre Deutſchen und Italiäniſchen Staaten zuſammenhingen: ſo war es zu entſchuldigen, daſs ſie die Graubündner mit Gewalt zu nöthigen ſuchten, ihnen das Thal, wodurch dieſe Staaten getrennt wurden, einzuräumen (A. a. O. S. 39.). — Wie iſt es nur möglich, ſo etwas zu behaupten und zu entſchuldigen?

chen Maximen mit der Moral (als Rechtslehre) nicht übereinstimme. Nun bedarf man aber auch belehrt zu werden, welches die Bedingung ist, unter der ihre Maximen mit dem Recht der Völker übereinstimmen werden; denn die Möglichkeit der Publicität der Maximen macht sie darum noch nicht gerecht, weil der, welcher die Obermacht hat, seine tyrannischen Maximen nicht zu verhehlen nöthig hat. Die Bedingung, unter der ein Völkerrecht überhaupt möglich ist, heisst: es muss ein rechtlicher Zustand existiren. Denn ohne diesen giebts kein öffentliches Recht, sondern alles Recht, was man sich ausser demselben denken mag (im Naturzustande), ist bloss Privatrecht. Nun ist ein föderativer Zustand der Staaten, welcher bloss die Entfernung des Krieges zur Absicht hat, der einzige rechtliche Zustand derselben, der mit ihrer Freiheit bestehen kann. Also ist die Zusammenstimmung der Politik mit der Moral nur in einem föderativen Verein (der also nach Rechtsprincipien *a priori* gegeben und nothwendig ist) möglich, und alle Staatsklugheit hat zur rechtlichen Basis die Stiftung desselben (Z. 107. f.)

Die Afterpolitik hat nun ihre Casuistik, trotz der besten Jesuitenschule, nehmlich

a. die *reservatio mentalis* (der Vorbehalt in Gedanken) in Abfassung öffentlicher Verträge mit solchen Ausdrücken, die man auslegen kann, wie man will (z. B. den *status quo*, da man hernach den *status quo de fait* von dem *de droit* unterscheidet);

b. den *Probabilismus*, d. i. die Annahme möglicher Absichten bei Andern, *) um sie, oder auch

*) Wenn, sagt Garve (a. a. O. S. 67.), Anschläge und Verbindungen — mit grosser Wahrscheinlichkeit zu befürchten

die Wahrscheinlichkeit ihres möglichen Uebergewichts, zum Rechtsgrunde der Untergrabung anderer friedlichen Staaten zu machen;

c. das *peccatum philosophicum* (*peccatillum, bagatelle*, eine leicht verzeihliche Kleinigkeit) z. B. das Verschlingen eines kleinen Staats, wenn dadurch ein viel grösserer gewinnt, für eine leicht verzeihliche Kleinigkeit zu halten. *)

Den Vorschub hiezu giebt die Zweizüngigkeit der Politik in Ansehung der Moral, einen oder den andern Zweig derselben zu ihrer Absicht zu benutzen, aber auch gleich wieder von ihr abzugehen, sobald es der Nutzen (z. B. die Sicherheit) erfordert. Mit der Moral als Ethik ist die Politik leicht einverstanden, um das Recht der Menschen ihren Obern Preis zu geben; aber der Moral als Rechtslehre streitet sie lieber alle Realität ab. Diese Hinterlist einer lichtscheuen Politik würde von der Philosophie durch die Publicität jener politischen Maximen leicht vereitelt werden, wenn die Politik es nur wagen wollte, dem Philosophen die Publicität seiner Maximen angedeihen zu lassen

sind. Dieses kann zuweilen aus den Gesinnungen der Nationen und ihrer Fürsten mit ziemlicher Sicherheit geschlossen werden. K. wagt es, ohne alle Ausnahme zu behaupten, dass dies ungerecht, und der erste Aggressor stets ein ungerecht handelnder Mann sei (a. a. O. S. 70).

*) Die Sorge für die Sicherheit des Staats kann selbst zuweilen erfordern, ihn durch Eroberungen zu vergrössern, sagt Garve (a. a. O. S. 87), um ihn mit den übrigen Mächten in ein gewisses Gleichgewicht zu bringen. Ein Satz, der von unleugbarer Erfahrung abstrahirt. Allein sollte das, was geschieht, darum auch geschehen; und soll die Gerechtigkeit der Sicherheit weichen? Aber wer sagen kann: die Selbsterhaltung ist die höchste Absicht, und die Furcht unterzugehen, die vollkommenste Rechtfertigung (a. a. O. S. 98), der muss nothwendig solche Regeln der Afterpolitik behaupten, und dieser Thür und Thor öffnen.

(Z. 108. ff.). In dieſer Abſicht ſchlägt der Philoſoph Kant ein anderes transſcendentales und bejahendes Princip des öffentlichen Rechts vor, deſſen Formel dieſe ſeyn würde:

Alle Maximen, die der Publicität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen) ſtimmen mit Recht und Politik vereinigt zuſammen.

Denn, wenn ſie nur durch die Publicität ihren Zweck erreichen können, ſo müſſen ſie dem allgemeinen Zweck des Publicums (der Glückſeligkeit) gemäſs ſeyn, und dieſer (das Publicum mit ſeinem Zuſtande zufrieden zu machen) iſt doch die eigentliche Aufgabe der Politik. Wenn aber dieſer Zweck nur durch die Publicität der Maximen (weil nehmlich dadurch alles Miſstrauen gegen die Maximen entfernt wird) erreichbar ſeyn ſoll, ſo müſſen dieſe Maximen auch mit dem Recht des Publicums in Eintracht ſtehen; denn in dem Recht allein iſt die Vereinigung der Zwecke Aller möglich, weil wohl die Wünſche, aber nicht die Rechte mehrerer Menſchen ſich einander widerſprechen können. Dies iſt aber eine transſcendentale Formel, denn es ſind alle empiriſchen Bedingungen (der Glückſeligkeitslehre) als die Materie (der Gegenſtand) des Geſetzes, von derſelben abgeſondert, und es iſt dabey bloſs darauf Rückſicht genommen, daſs ſie die Form der allgemeinen Geſetzmäſsigkeit habe (Z. 110. f.). S. übrigens Friede, 13.

Politiker,

moraliſcher, *politicus moralis*, *politique morale*. Ein Politiker (Staatsmann), der die Principien der Staatsklugheit ſo nimmt, daſs ſie mit der Moral zuſammen

bestehen können (Z. 76.). Er ist das Gegentheil von einem politischen Moralisten oder moralisirenden Politiker (*moralista politicus*, *moraliste politique*), d. h. einem Politiker, der sich eine Moral so schmiedet, wie es sein Vortheil (der eines Staatsmannes) sich zuträglich findet (Z. 76.).

2. Der moralische Politiker wird es sich zum Grundsatz machen: wenn einmal Gebrechen in der Staatsverfassung oder im Staatsverhältniss angetroffen werden, so sei es Pflicht, sie so bald als möglich zu bessern und den Staat darin dem Naturrecht angemessen zu machen. Da nun die plötzliche Zerreissung eines Bandes der Staats- oder weltbürgerlichen Vereinigung aller Moral und Staatsklugheit zuwider ist, so ist die Maxime, die Gebrechen allmählig abzuändern, Pflicht der Machthabenden. Ein Staat kann sich auch schon (den Grundsätzen nach) republikanisch regieren, wenn er gleich noch (der Constitution nach) einer despotischen Herrschermacht unterworfen ist; bis allmählig das Volk der blossen Idee des Gesetzes (gleich als ob das Gesetz physische Gewalt besässe, und nicht bloss alles nach demselben gehen sollte, sondern müsste) fähig wird, und sonach zur eigenen Gesetzgebung (welche ursprünglich auf Recht gegründet ist) tüchtig befunden wird. Wenn auch durch den Ungestüm einer von der schlechten Verfassung erzeugten Revolution unrechtmässigerweise eine gesetzmässigere Verfassung errungen wäre, so würde es doch auch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden müssen, das Volk wieder auf die alte zurück zu führen, obgleich während der Revolution jeder Revolutionär mit Recht den Strafen eines Aufrührers unterworfen seyn würde. Was aber das äussere Staatenverhältniss betrifft, so kann von einem Staat nicht das plötzliche Ablegen seiner des-

potiſchen Verfaſſung (die aber doch die ſtärkere in Beziehung auf äuſsere Feinde iſt) verlangt werden, ſondern bei dem Vorſatz dazu doch auch die Verzögerung der Ausführung bis zu beſſerer Zeitgelegenheit (wo er nicht mehr Gefahr läuft, von andern Staaten ſo fort verſchlungen zu werden) erlaubt ſeyn (Z. 76. ff.).

3. Es mag alſo immer ſeyn, daſs die despotiſirenden (in der Ausübung fehlenden) Moraliſten wider die Staatsklugheit (durch übereilt genommene oder angeprieſene Maaſsregeln) mannichfaltig verſtoſsen: ſo muſs ſie doch die Erfahrung nach und nach in ein beſſeres Gleis bringen. Die politiſchen Moraliſten hingegen machen durch Beſchönigung rechtswidriger Staatsprincipien, unter dem Vorwand einer des Guten (nach der Idee, wie ſie die Vernunft vorſchreibt) nicht fähigen menſchlichen Natur, das Beſſerwerden unmöglich (Z. 79. f.).

4. Die moraliſirenden Politiker gehen, ſtatt der Praxis, mit Praktiken um, indem ſie der jetzt herrſchenden Gewalt zum Munde reden (um ihren eigenen Privatvortheil nicht zu verfehlen) und das Volk, und, wo möglich, die ganze Welt Preis geben. Wenn dieſe Menſchen über die Principien einer Staatsverfaſſung überhaupt nach Rechtsbegriffen (mithin *a priori*, nicht empiriſch) urtheilen wollen, wenn ſie Menſchen zu kennen (welches freilich zu erwarten iſt, weil ſie mit vielen zu thun haben) vorgeben, ohne doch den Menſchen zu kennen (wozu ein höherer Standpunct der anthropologiſchen Beobachtung erfordert wird): ſo befolgen ſie auch hier ihr gewohntes Verfahren (eines Mechanismus nach despotiſch gegebenen Zwangsgeſetzen) und richten ſich nach den aus der Erfahrung von den bisher beſtandenen (mehrentheils rechtswidrigen) Staatsverfaſſungen. Die ſophiſtiſchen Maximen, deren

sie sich hiezu bedienen, (ob sie zwar dieselben nicht laut werden lassen,) sind ohngefähr folgende (Z. 80. ff.):

a. Nur zur That geschritten, die Entschuldigung wird sich finden (*fac et excusa*). Ergreife die günstige Gelegenheit zur eigenmächtigen Besitznehmung (entweder eines Rechts des Staats über sein eigenes, oder ein anderes benachbartes Volk); die Rechtfertigung wird sich weit leichter und zierlicher nach der That vortragen lassen. Diese Dreustigkeit selbst giebt einen gewissen Anschein von innerer Ueberzeugung der Rechtmäfsigkeit der That, und der Gott *bonus eventus* (guter Ausgang) ist nachher der beste Rechtsvertreter (Z. 82.).

b. Leugne die That (*si fecisti, nega*). Was du selbst verbrochen hast, davon leugne, dafs es deine Schuld sei, sondern behaupte, dafs die Schuld in der Bösartigkeit der Natur des Menschen liege, der man habe zuvorkommen müssen (Z. 82. f.).

c. Erst entzweie sie, dann unterjoche sie (*divide et impera*). Das ist: haben gewisse privilegirte Häupter in deinem Volk dich blofs zu ihrem Oberhaupt (*primus inter pares*) gewählt, so veruneinige sie unter einander und mit dem Volk, so wird alles von deinem unbedingten Willen abhängen. Diese Regel bewährt sich auch in Ansehung äufserer Staaten (Z. 83.).

5. Durch diese politischen Maximen wird nun zwar Niemand hintergangen; denn sie sind insgesammt schon allgemein bekannt; auch ist es mit ihnen nicht der Fall, sich zu schämen, als ob die Ungerechtigkeit gar zu sehr in die Augen leuchtete. Denn, nur das Mifslingen jener Grundsätze kann beschämt machen (in Ansehung ihrer

Moralität sind sie alle mit einander gleich verabscheuungswürdig), also bleibt denen, die darnach handeln, immer die politische Ehre übrig, nehmlich die der Vergrösserung ihrer Macht (Z. 83. f.).

6. Alles Böse, mit welchem sich der politische Moralist entschuldigt, rührt eigentlich daher, dass er da anfängt, wo der moralische Politiker billigerweise endigt. Es kömmt alles auf die Frage an: ob in Aufgaben der praktischen Vernunft vom materialen Princip derselben (dem Zweck, den man erreichen will) der Anfang gemacht werden müsse, oder vom formalen (dem Rechtsgrundsatz, der bloss auf Freiheit im äussern Verhältniss gestellt ist). Ohne allen Zweifel muss das letztere Princip vorangehen, denn es hat unbedingte Nothwendigkeit (der Zweck mag seyn, welcher er wolle). Das erstere Princip ist das des politischen Moralisten (das Problem des vermeintlichen empirischen Staats- Völker- und Weltbürgerrechts) und eine blosse Kunstaufgabe (*problema technicum*), das zweite ist das Princip des moralischen Politikers (das Problem des ächten reinen Naturrechts) und eine sittliche Aufgabe (*problema morale*), aber im Verfahren von dem andern himmelweit unterschieden (Z. 87. ff.). Zur Auflösung des Staatsklugheits-Problems wird viel Kenntniss der Natur erfordert, um ihren Mechanismus zu dem gedachten Zweck zu benutzen, und doch ist alles dieses in Ansehung ihres Resultats (den ewigen Frieden betreffend) ungewiss. Ob das Volk im Gehorsam und zugleich im Flor besser durch Strenge oder Lockspeise der Eitelkeit u. s. w. gehalten werden könne, ist ungewiss. Man hat von allen Regierungsarten, die einzige ächt republikanische (die aber nur einem moralischen Politiker in den Sinn kommen kann) ausgenommen, Beispiele des Gegentheils in der Geschichte.

Noch ungewiffer ift ein auf Statuten nach blofs empirifchen Minifterialplanen vorgeblich errichtetes Völkerrecht, welches in der That nur ein Wort ohne Sache ift, und auf Verträgen beruht, die in demfelben Act ihrer Befchliefsung zugleich den geheimen Vorbehalt ihrer Uebertretung enthalten. Dagegen dringt fich die Auflöfung des Staatsweisheitsproblems von felbft auf und führt gerade zum Zweck, doch mufs er nicht übereilterweife mit Gewalt herbeigezogen werden (Z. 89. f.). Da heifst es denn: trachtet allererft nach dem Reiche der praktifchen Vernunft (welches in der That das Reich Gottes ift, f. Chriftenthum) und nach feiner Gerechtigkeit, fo wird euch euer Zweck (die Wohlthat des ewigen Friedens) von felbft zufallen. Denn das hat die Moral (mithin auch in Beziehung auf eine *a priori* erkennbare Politik) Eigenthümliches an fich, dafs fie im Allgemeinen defto mehr zum Zweck (phyfifchem oder fittlichem Vortheil) zufammenftimmt, je weniger fie das Verhalten von dem vorgefetzten Zweck abhängig macht; weil gerade der *a priori* gegebene allgemeine Wille (in einem Volk, oder im Verhältnifs verfchiedener Völker unter einander) allein das Recht der Menfchen beftimmt, diefe Vereinigung des Willens aber dem Rechtsbegriffe am beften Effect verfchaffen (d. i. die abgezweckte Wirkung hervorbringen) kann. So ift es z. B. ein Grundfatz der moralifchen Politik: dafs fich ein Volk zu einem Staat nach den alleinigen Rechtsbegriffen der Freiheit und Gleichheit vereinigen foll. Nun mögen politifche Moraliften noch foviel über den Naturmechanismus einer in Gefellfchaft tretenden Menfchenmenge vernünfteln, oder auch durch Beifpiele fchlecht organifirter Verfaffungen alter und neuer Zeiten (z. B. von Demokratien ohne Repräfentationsfyftem) ihre Behauptung dagegen zu beweifen fuchen: fo verdienen fie dennoch kein Gehör. Der zwar etwas renomiftifch klingende,

aber wahre Satz: *fiat iustitia, pereat mundus* (zu deutsch: es herrsche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgesamt darüber zu Grunde gehen), ist ein alle durch Arglist oder Gewalt vorgezeichnete krumme Wege abschneidender Rechtsgrundsatz. Dieser Satz will sagen: Die politischen Maximen müssen nicht von der Wohlfahrt und Glückseligkeit des Staats, sondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht ausgehen, die physischen Folgen daraus mögen auch seyn, welche sie wollen. Die Welt wird keinesweges dadurch untergehen, dass der bösen Menschen weniger werden. Das moralisch Böse hat die von seiner Natur unabtrennliche Eigenschaft, dass es in seinen Absichten (vornehmlich im Verhältniss gegen andre Gleichgesinnete) sich selbst zuwider und zerstöhrend ist, und so dem (moralischen) Princip des Guten Platz macht (Z. 90. ff.).

7. In der That kann der politische Moralist sagen: Regent und Volk (oder Volk und Volk) thun einander nicht unrecht, wenn sie einander gewaltthätig oder hinterlistig befehden. Denn weil der eine seine Pflicht gegen den andern übertritt, der gerade eben so rechtswidrig gegen jenen gesinnt ist, so geschieht ihnen beiderseits ganz recht, wenn sie sich unter einander aufreiben. Die Vorsehung im Laufe der Welt ist hiebei gerechtfertigt; denn das moralische Princip im Menschen erlöscht nie, vielmehr wächst die zur Ausführung der rechtlichen Ideen nach jenem Princip tüchtige Vernunft beständig durch immer fortschreitende Cultur und damit auch die Schuld jener Uebertretungen. Die Schöpfung allein, dass nehmlich ein solcher Schlag von verderbten Wesen überhaupt hat auf Erden seyn sollen, scheint durch keine Theodicee gerechtfertigt werden zu können (wenn wir annehmen, dass es mit dem Menschenge-

schlecht nie besser bestellt seyn werde). Daher müssen wir die objective Realität der reinen Rechtsprincipien (dass sie sich ausführen lassen) annehmen, die empirische Politik mag auch dagegen einwenden, was sie wolle (Z. 95. f.).

Popularität,

Volkssprache, *popularitas, ratio, qua vulgo loquuntur, popularité.* Diesen Namen führt die zur allgemeinen Mittheilung hinreichende Versinnlichung, oder die Art des Vortrags, da man durch sinnliche Darstellung allgemein fasslich wird. Kant behauptet, dass das System einer Critik des Vernunftvermögens keiner Popularität fähig sei. Diese Critik untersucht, wie in der menschlichen Vernunft die Unterscheidung zwischen dem Sinnlichen und dem Uebersinnlichen entstehet; dies kann nun nie populär werden, oder es läst sich nicht versinnlichen, weil es selbst die Gründe aller Versinnlichung betrifft, und also dabei von aller Versinnlichung abstrahirt werden muss. Ueberhaupt kann keine formelle Metaphysik (d. i. diese Wissenschaft in ihrer ihr als solcher zukommenden Form) populär vorgetragen werden, obgleich ihre Resultate (das, was aus der metaphysischen Untersuchung hervorgeht) für die gesunde Vernunft (die ein Metaphysiker ist, ohne es zu wissen) ganz einleuchtend gemacht werden können. In der Metaphysik selbst aber, als solcher, ist an keine Popularität zu denken. Denn die Metaphysik, als Wissenschaft, muss in der Schulsprache, mit aller Pünctlichkeit, vorgetragen werden, weil sie so gut wie jede andre Wissenschaft und Kunst, ja sogar jedes Handwerk, für sein Werkzeug und seine Handgriffe, Arbeiten und Gegenstände, ihre Kunstwörter hat; Popularität aber die Volkssprache

ist, die nur solche Ausdrücke kennt, die Jedermann versteht, und also auch nur von solchen Gegenständen spricht, die Jedermann kennt und kennen kann. Folglich sind Schulsprache und Popularität einander entgegengesetzt, und eine Wissenschaft (systematische Erkenntniss aus Principien, in der der Wissenschaft eigenthümlichen und nothwendigen Schulsprache) populär vorgetragen (so versinnlicht, dass Jedermann, der auch nichts von jener Schulsprache weiss, doch diese wissenschaftliche Erkenntniss dadurch erlangt) ein Widerspruch (K. Vorr. V.). Man kann auch sagen, Popularität ist Herablassung zu Volksbegriffen; denn Volksbegriffe sind solche, die sich concret machen lassen, zu denen sich irgend ein sinnlicher Gegenstand, ein Bild oder eine symbolische Vorstellung finden läſst, durch die der Begriff kann sinnlich dargestellt werden, so dass er aufhört abstract zu seyn. Philosophische Popularität ist eine solche Kunst (denn auch die Kunst, sich zu Volksbegriffen herabzulassen, versteht man unter Popularität), gemeinverständlich zu seyn, da das, was man vorträgt, sich zugleich auf gründliche Einsicht gründet. Wo das letztere fehlt, und man dabei noch so verständlich ist, da ist nur vorgebliche Popularität, die eher ein seichtes Geschwätz genannt werden sollte. Diese Popularität findet man sehr oft auf den Kanzeln, und sie gefällt, weil es doch etwas gar brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist, wenn sich schaale Köpfe, ohne das Nachdenken anwenden zu dürfen, laben können (G. 30. f.). S. auch Eingang.

Positiv böse,

Negativ gute, *malum positivum*, *mal positif*. Dasjenige Nichtgute, welches die Folge eines positiven Grundes des Widerspiels

des Guten ist. Gesetzt, wir nennen das Gute nach Art der Algebraisten a, und das Gegentheil des Guten, das Nichtgute, Nicht - a. Dann kann das Nichtgute oder Nicht - a entweder soviel bedeuten, als dafs gar kein Gutes, kein a, vorhanden ist, welches der Mathematiker mit o (Null) bezeichnet, dies ist der Mangel des Guten, und kann das contradictorische-Nichtgute genannt werden; oder es bedeutet, dafs das Entgegengesetzte vom Guten vorhanden sei, z. B. dafs Jemand, statt seinen Gläubiger zu bezahlen, ihn bestohlen habe, dies ist die Folge eines wirklichen Grundes in der Seele des Diebes, da hier eine Wirkung, der Diebstahl, entsteht, aber dieser positive*) (nicht in einem blofsen Mangel bestehende) Grund ist das Widerspiel des Grundes der Pflichtgesinnung, aus der er hätte vielmehr seine Schuld bezahlen sollen. So etwas bezeichnet der Mathematiker mit — a (das negative a), und stellt sich die Sache so vor. Man nenne jede Handlung in Beziehung auf Pflicht a, diejenige aber, (wenn wir auf das äufsere Verhältnifs der Handlung zur Pflicht, und nicht auf die Quelle derselben im Menschen sehen wollen,) die der Pflicht gemäfs geschieht, + a (das positive a), die der Pflicht zuwider geschieht, — a Diefs letztere ist nicht blofs Mangel des Guten, wie z. B. das Nichtbezahlen der Schuld, das Nichterfüllen einer Pflicht, oder die Unterlassung des Guten; sondern das conträre Nichtgute, oder das positive Böse. Das — bezeichnet zwar eigentlich das Negative, allein a heifst hier auch nicht das Böse, sondern die Handlung in Beziehung auf ihre moralische Quelle. Heifst nun diejenige, welche aus

*) Das Wort positiv heifst hier etwas wirklich vorhandenes, da es in der mathematischen Bedeutung etwas heifst, dem etwas anders so entgegengesetzt ist, dafs wenn es mit ihm von gleicher Gröfse ist, mit ihm zusammen genommen o macht.

einer guten Quelle entspringt, das positive a, so heisst die, welche aus einer bösen Quelle kommt, das negative a. Da aber das Böse schon das Gegentheil von dem Guten ist, so heisst — a das negative Gute, oder das positive Böse, welches einerlei ist. Man sieht hieraus, dass in der Anmerkung zu K. Religion (R. 9 *)), welche ich hier erläutere, ein Versehen eingeflossen ist, und dass das Wort contradictorisch vor Entgegengesetztes weggestrichen werden müsse. S. Opposition.

2. Das Gefühl ist ebenfalls einer solchen Vorstellung fähig. Man nenne das Gefühl überhaupt a, und das Gefühl des Vergnügens + a. Alsdann nennt man Vergnügen das positive Gefühl, — a aber das negative Gefühl, oder das negative Vergnügen, welches der Schmerz ist, der, als solcher, dennoch auch positiv (nicht blosser Mangel) ist; so dass positiver Schmerz und negatives Vergnügen einerlei ist, und Schmerz bedeutet; positives Vergnügen aber und negativer Schmerz ebenfalls einerlei ist, und Vergnügen bedeutet. In Ansehung des Vergnügens giebt es also ein Mittleres, nehmlich den Zustand, worin weder Vergnügen noch Schmerz angetroffen wird, den Mangel oder die Abwesenheit des Vergnügens und Schmerzes, d. i. die Gleichgültigkeit, welche also mit o zu bezeichnen ist (R. 9. *) f.).

3. Wäre nun das moralische Gesetz in uns keine Triebfeder der Willkühr, so würde Moralischgut (Zusammenstimmung der Willkühr mit dem Gesetze) = a (gleich oder soviel als a), Nichtgut = o, dieses aber die blosse Folge vom Mangel einer moralischen Triebfeder seyn = a × o (das ist soviel, als wenn die Mathematiker die Abwesenheit einer Grösse, der Analogie gemäss, sich dadurch vorstellen, dass sie dieselbe nicht 1

oder 2 u. s. w., sondern 0 mal nehmen, d. h. sich vorstellen, sie sei mit 0 multiplicirt). Nun ist aber das moralische Gesetz in uns eine Triebfeder der Willkühr; es wirkt wirklich auf die Willkühr, oder bestimmt sie, und kann folglich mit a bezeichnet werden. Wenn folglich die Willkühr nicht mit dem Gesetz übereinstimmt (die Wirkung desGese tzes = 0 ist), so muss das die Folge von einer der Triebfeder des Gesetzes realiter entgegengesetzten Bestimmung der Willkühr seyn, das heisst, es muss eine böse Willkühr vorhanden seyn, welche als ein positiver (nicht — ein Mangel, sondern als eine wirklich vorhandene Triebfeder wirkender) Grund der Triebfeder des Gesetzes entgegen wirkt, und weil sie stärker ist als sie, das Widerspiel des Guten hervorbringt (R. 10. *)).

4. Es giebt also zwischen einer bösen und guten Gesinnung (den innern Principien der Maximen) kein Mittleres; denn eine gleichgültige Gesinnung ist auch etwas böses. Die Gesinnung ist aber das Princip, nach welchem die Moralität der Handlungen beurtheilt werden muss. Eine moralisch-gleichgültige Handlung (*adiaphoron morale*) würde also eine bloss aus Naturgesetzen erfolgende Handlung seyn, die aufs sittliche Gesetz, als Gesetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung steht. Diese Handlung ist aber keine Thatsache (*factum*), in so fern sie von Menschen herrühren soll, die vermöge ihrer moralischen Natur eine freie Willkühr haben, und also bei jeder Handlung nach einem Gebot, oder Verbot, oder doch nach einer Erlaubniss (aus gesetzlicher Befugniss) handeln sollen und können (R. 10. *)).

5. Pr. Schiller missbilligt (Neue Thalia, 3. Band. 2. St. II. S. 177. ff.) diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit. Er giebt Kant, dessen mora-

lischen Vorstellungen er übrigens beipflichtet, schuld, dass seine gänzliche Ausschliessung der Sinnlichkeit von der Mitwirkung bei der Moralität eine karthäuserartige Gemüthsstimmung bei sich führe. In der Kantischen Moralphilosophie, sagt Schiller (a. a. O. S. 181.), ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt. Sie könnte einen schwachen Verstand leicht versuchen, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Ascetik die moralische Vollkommenheit zu suchen. Der Pflichtbegriff, antwortet K., enthält unbedingte Nöthigung. Hiermit steht Anmuth in geradem Widerspruch; denn die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flösst Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstösst, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da der Gebieter in uns selbst ist, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreisst, als alles Schöne (R. 11. *)).

6. Schiller sagt (S. 179. f.): So gewiss ich überzeugt bin, dass der Antheil der Neigung an einer freien Handlung für die reine Pflichtmässigkeit dieser Handlung nichts beweiset, so glaube ich eben daraus folgern zu können, dass die sittliche Vollkommenheit des Menschen gerade nur aus diesem Antheil seiner Neigung an seinem moralischen Handeln erhellen kann. Der Mensch nehmlich ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu seyn. Nicht Tugenden, sondern die Tugend ist seine Vorschrift, und Tugend ist nichts anders als eine Neigung zu der Pflicht. Die Tugend, antwortet K., ist die fest gegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen. Diese ist allerdings in ihren Folgen auch wohlthätig, und mehr als alles, was Natur oder

Kunst in der Welt leisten mag. Das herrliche Bild der Menschheit also, in der Gestalt der Tugend aufgestellt, verstattet allerdings die Begleitung der Grazien. Die Pflicht aber keinesweges, denn dieser ihre Natur besteht eben in der Ueberwindung der Neigung, die dem Gebot entgegen steht, aus reiner Achtung für dasselbe. Von der Pflicht also müssen sich die Grazien in ehrerbietiger Entfernung halten, denn sie hat nur Würde, nicht Anmuth. Ist aber die anmuthige Folge, welche die Tugend nach sich zieht, die Triebfeder, aus welcher die Pflicht erfüllet wird, so ist die Handlung nichts weniger als moralisch gut.

Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget *) (Anführer der Musen), vor welcher Arbeit jene guten Schwestern (die Musen) zurückbeben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania **) (Göttinn der reinen Liebe) sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione (Göttinn der Sinnenliebe), sobald sie sich ins Ge-

*) In den Schulen der Sophisten war das Lob des Herkules ein gewöhnliches Thema; von Anpreisung seiner Thaten und seiner cörperlichen Stärke ging man endlich zu seinen Geistesgaben fort, und brauchte Scheinbeweise. Mit der Zeit stellte man den Herkules mit den Musen auf Kunstwerken zusammen in einem allegorischen Sinn und mit symbolischer Bedeutung, und machte hierauf mehrere Anwendungen davon. S. *Memoires de l'Acad. des inscript. et belles lettres.* 1730, 4. *T. VII. p.* 11. *et* 12. *T. X. p.* 77. Uebers. Das griech. Alt. 1. Band, S. 141. Diese hier citirte Abhandl. über den Herkules Musagetes ist von Fontenu; und das Vorhergehende das Resultat aus dieser Schrift, das Heyne als den erträglichsten Theil derselben angiebt.

**) Wegen ihres Ursprungs vom Uranus, oder vielmehr, weil sie die reinste auf nichts corperliches abzielende Liebe anzeigen soll, nennt man sie Venus Urania, oder die himmlische, und unterscheidet sie von der jüngern Venus, der Göttinn der irdischen Liebe. Diese war eine Tochter Jupiters und der Dione (der Tochter der Terra und des Aether, oder des Cälus), von welcher sie auch zuweilen den Namen Dione oder Dionäa führt. Ramlers Mythol. S. 106. f.

schäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen; denn dann folgt nicht auf die Pflichtgesinnung die bezaubernde Anmuth, welche der Tugend die Herzen gewinnt, sondern die Sinnlichkeit selbst wird durch die Einbildungskraft die Triebfeder der Handlungen, zerstöret so die Pflichtgesinnung in der Wurzel, und macht das Herz für den Einfluss des Sinnenreizes immer empfänglicher (R. 11. *)).

7. Was den Schillerschen Vorwurf betrifft, dass K. zu einer finstern Mönchsascetik veranlassen könnte, so fragt K.: welcherlei ist die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das Temperament der Tugend, muthig, mithin fröhlich, oder ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen? Die Antwort ist: die letztere sklavische Gemüthsstimmung kann nie ohne einen verborgenen Hass des Gesetzes statt finden, und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung derselben) ist ein Zeichen der Aechtheit tugendhafter Gesinnung, selbst in der Frömmigkeit. Denn die Frömmigkeit besteht nicht in der Selbstpeinigung des reuigen Sünders, welche sehr zweideutig und gemeiniglich nur innerer Vorwurf ist, wider die Klugheitsregel verstossen zu haben; sondern im festen Vorsatz, es künftig besser zu machen, der durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemüthsstimmung bewirken muss, ohne welche man nie gewiss ist, das Gute liebgewonnen zu haben. Das Gute liebgewinnen aber heisst, es in seine Maxime aufnehmen, d. i. sichs zur Regel machen, es in allen seinen Handlungen zu thun (R. 11. *) f.).

Kant Relig. I. St. Anm. S. 9.*) ff.

Schiller Neue Thalia. 3. B. II. St. II. S. 177. ff.

Poſtulat,

Petition, Forderung, Heiſcheſatz, *αἴτημα*, *petitio*, *poſtulatum*, *demande*, *poſtulat*. Der Begriff, den dieſes Wort ausdrückt, iſt zwar ſchon in den Art. Modalität, 3. f.; Daſeyn, 8; Glaubensſache 9. u. 11. *) erklärt; indeſſen hat man der kritiſchen Philoſophie ſo oft den Vorwurf gemacht, daſs ſie zu viel Poſtulate habe, worunter man ſich Sätze dachte, die man ihr unbewieſen (dem C. 285. doch offenbar widerſpricht) zugeben ſolle, daſs es wohl nöthig iſt, dieſen Begriff hier zu entwickeln. Das Wort Poſtulat iſt aus der Mathematik entlehnt. Wir wollen daher zuerſt unterſuchen, was ein Poſtulat der reinen Mathematik iſt.

1. Ein Poſtulat der reinen Mathematik iſt ein praktiſcher Satz, der nichts als die Syntheſis enthält, wodurch wir uns einen Gegenſtand zuerſt geben und deſſen Begriff erzeugen (C. 287.). Dieſe Erklärung iſt bereits im Art. Modalität, 3. erörtert. Ich will hier nur noch einiges hinzuſetzen. Ein praktiſcher Satz iſt ein ſolcher, der die Möglichkeit einer Handlung, daſs man etwas thun könne, zum Gegenſtande hat. So iſt es z. B. ein Poſtulat der Geometrie: mit einer gegebenen Linie, aus einem gegebenen Punct, auf einer Ebene, einen Cirkel zu beſchreiben. Dieſer Satz enthält eigentlich eine Aufgabe, von der weder die Auflöſung (wie in Acroamatiſch, 1.) gezeigt werden, noch (wie in Acroamatiſch 2.) bewieſen werden kann, daſs der Gegenſtand erzeugt werde, wenn man der Aufgabe eine Genüge thut. Aber es iſt ein praktiſcher Satz, wie jede Aufgabe, denn er fordert die Möglichkeit einer Handlung. Das Wort prak-

tisch wird hier in der gewöhnlichen Bedeutung genommen, da es nehmlich technisch-praktisch bedeutet, indem die Freiheit des Willens und die Moralität der Handlung dabei nicht concurrirt. Dieser technisch-praktische Satz nun enthält nichts als eine Synthesis, d. i. eine solche Verknüpfung, durch die ein Gegenstand, nehmlich ein Cirkel, möglich ist. Allein diese Synthesis unterscheidet sich von denen in allen übrigen Aufgaben auf eine merkwürdige Art. In der Aufgabe z. B. (s. Acroamatisch. 1.): auf einer gegebenen begrenzten geraden Linie einen gleichseitigen Triangel zu errichten, kommen mehr als eine Synthesis vor, die nöthig sind, um die Synthesis eines gleichseitigen Triangels zu bewirken. Denn es gehören dazu eigentlich vier Synthesen, wovon aber immer zwei die nehmlichen sind. Es müssen nehmlich zwei Kreise (s. Acroamatisch, 1. a. b.) und zwei gerade Linien (s. Acroamatisch, 1. c.) construirt werden. So besteht also die Synthesis des gleichseitigen Triangels eigentlich aus vier andern. Allein die Synthesis des Kreises ist so einfach, dass sich weiter gar keine Synthesis angeben läfst, die noch einfacher wäre, und die bei der Synthesis des Kreises vorausgesetzt würde. Die Synthesis des Kreises ist also von der Art, dass

a. durch sie der Gegenstand unmittelbar (zuerst) selbst gegeben wird. Daher ist nun keine Auflösung der Aufgabe möglich; denn diese müsste die Synthesen angeben, durch welche nach und nach der Gegenstand erzeugt wird, und solche giebt es nicht;

b. durch sie der Begriff des Gegenstandes selbst erzeugt wird. Daher ist kein Beweis möglich. Denn, ausserdem dass nicht gelehrt werden kann, etwas zu machen (eine Synthesis hervorzubringen), wovon gezeigt werden müsste, dass es der Gegen-

ſtand ſei, von welchem wir den Begriff in Gedanken haben, wenn dieſer Begriff erſt durch die Conſtruction ſelbſt entſpringt; ſo iſt auch hier nichts, das mit einander verglichen werden kann, indem das Poſtulat den Begriff des Kreiſes und die Auflöſung ſelbſt enthält, oder beides in demſelben zuſammen fällt. Denn der Punct, aus dem beſchrieben wird, iſt der Mittelpunct, und die gegebene Linie iſt der Halbmeſſer.

Dieſe Poſtulate der reinen Mathematik führen aber, wie alle mathematiſche Sätze, apodiktiſche Gewiſsheit bei ſich. Eine apodiktiſche Gewiſsheit iſt eine ſolche, von der erkannt wird, daſs ſie in Anſehung des Objects mit Nothwendigkeit verknüpft iſt, oder daſs der Gegenſtand ſo ſeyn muſs. Von dem Poſtulat der reinen Mathematik kann nun die Möglichkeit der Handlung, die ſie fordert, nicht gezeigt werden, aber, es iſt nothwendig, daſs dieſe Handlung möglich ſei, es iſt ganz unmöglich, daſs ſie nicht möglich ſei. Dieſe apodiktiſche Gewiſsheit gründet ſich auf die unmittelbare Anſchauung des Gegenſtandes. Denn bei den Poſtulaten iſt es gerade das Gegentheil von dem, wie es bei den Aufgaben iſt. Bei den Aufgaben gehet der Begriff vor der Aufgabe her, und der Gegenſtand zu demſelben entſteht durch die Auflöſung, ſo daſs dieſe den Begriff realiſirt. Bei dem Poſtulat erkennt man den Gegenſtand *a priori* theoretiſch mit völliger Gewiſsheit voraus als möglich, das Poſtulat aber ſagt nur dieſe Möglichkeit aus, und giebt ſo den Begriff des Gegenſtandes. So ſind die gerade Linie, von jeder Länge, und der Kreis, von jedem Halbmeſſer, die beiden Gegenſtände, die mit völliger Gewiſsheit *a priori* als möglich erkannt werden, obgleich ihre Conſtruction und alſo ihre Erzeugung nicht vermittelſt anderer Conſtruction, ſondern allein durch unmittelbare Darſtellung erkannt werden kann. Die

apodiktiſche Gewiſsheit davon, daſs es gerade Linien und Kreiſe gebe, beruhet nehmlich auf dem Daſeyn oder der Realität der reinen Anſchauungen im Raum überhaupt. Alle geometriſche Figuren führen uns auf die Anſchauungen zurück, die wir den Kreis und die gerade Linie nennen, die von jenen als zu ihrer Möglichkeit unentbehrlich vorausgeſetzt werden. Dieſe Anſchauungen allein ſind aber ſo einfach, daſs ſie keine andere weiter vorausſetzen, und ihre Realität ſo unumſtöſslich gewiſs als alle übrigen Anſchauungen, zu denen ſie unentbehrlich ſind, von welchen unabhängig aber ſie ſich allein uns unmittelbar (ohne alle Hülfsconſtructionen) darſtellen. Es würde gar keine geometriſche Figur zu erzeugen möglich ſeyn, wenn nicht gerade Linie und Kreis, durch die ſie alle erzeugt werden, erzeugt werden könnten. Und ſo heiſst poſtuliren in der Mathematik nichts anders als Conſtructionen aufgeben, die ſich ohne Hülfsconſtructionen, oder unmittelbar, darſtellen; dieſe Aufgaben können nicht aufgelöſet werden, ſondern ihre Auflöſung iſt mit der Aufgabe ſelbſt gegeben, weil ſie die Grundconſtruction aufgeben, die keiner Hülfsconſtruction bedarf; indem alle Auflöſung in der Angabe der Hülfsconſtructionen beſteht, hier aber aufgegebene Conſtruction und Hülfsconſtruction eins iſt (P. 22. *) f.), ſ. Expoſition, 25.

2. Ein Poſtulat der reinen ſpeculativen Vernunft iſt ein theoretiſcher Satz, der die Syntheſis enthält, wodurch ein Gegenſtand uns gegeben oder ein Begriff erzeugt wird. Dieſe Sätze ſind zwar inſofern theoretiſche Sätze, als ſie das Erkenntniſs betreffen, haben aber doch auch Aehnlichkeit mit den praktiſchen Sätzen, inſofern ſie eine Handlung des Erkenntniſsvermögens ausſagen. Dieſes iſt bereits im Art. Modalität, beſonders in 4. erörtert, und ich habe nicht nöthig, darüber etwas hinzuzuſetzen.

3. Der Ausdruck Postulat der reinen praktischen Vernunft ist es eigentlich, der am meisten Missdeutung, und jene Klagen über die vielen Postulate in der kritischen Philosophie, veranlasst hat. Daher will ich über die Natur dieser Sätze hier noch einiges sagen. Ein Postulat der reinen praktischen Vernunft ist ein theoretischer, als solcher aber nicht erweislicher Satz, sofern er einem *a priori* unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt (P. 220.). Ein solches Postulat ist z. B. die Unsterblichkeit der Seele, welches im Art. Glaubenssache, 4. erörtert ist. Der Begriff dieses Postulats selbst ist schon in eben diesem Artikel, 9. erklärt worden. Ich will hier nur noch folgendes hinzusetzen. Ein theoretischer Satz ist ein solcher, der nicht auf eine Handlung, sondern auf jeden andern Gegenstand gehet. Das Postulat der praktischen Vernunft ist nun ein solcher theoretischer Satz, der die Möglichkeit eines Gegenstandes zum Gegenstande hat. So sind z. B. das höchste Gut, Gott und Unsterblichkeit solche Postulate der reinen praktischen Vernunft. Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist der nothwendige Gegenstand eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens (s. Glaubenssache, 1.). In diesem Willen aber ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz die oberste Bedingung des höchsten Guts. Diese Bedingung muss also eben sowohl möglich seyn, als ihr Gegenstand (das höchste Gut), weil sie in demselben Gebot, dieses zu befördern, enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetz ist Heiligkeit (s. Heiligkeit). Diese ist aber nur möglich, wenn das endliche moralische Wesen unsterblich, oder seine Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes angemessen ist (Glaubenssache).

4. Das moralische Gesetz sich zum Gegenstand des Willens zu machen, ist nur unter Voraussetzung des höchsten Guts, das höchste Gut nur unter Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele, praktisch möglich, mithin sind beide unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, und solche Gegenstände (oder auch die Sätze, durch welche ihre Realität gefordert wird, es ist moralisch nothwendig, dass ein höchstes Gut, eine Unsterblichkeit sei, denn moralisch Handeln, wenn es zur Endabsicht gemacht wird, heisst nach dem höchsten Gut streben, unter der Voraussetzung, dass dasselbe im ewigen Fortschritt zur Heiligkeit und Glückseligkeit liege,) heissen Postulate der reinen praktischen Vernunft (P. 219. f.).

Der Satz von der moralischen Bestimmung unsrer Natur, nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortschritte zur völligen Angemessenheit mit dem Sittengesetze (d. i. zur Heiligkeit) gelangen zu können, ist von dem grössten Nutzen:

a. in Rücksicht auf die gegenwärtige Ergänzung des Unvermögens der speculativen Vernunft. In Ermangelung dieses Satzes wird entweder das moralische Gesetz von seiner Heiligkeit gänzlich abgewürdigt, oder man verliert sich in dem Selbsterkenntniss ganz widersprechende theosophische Träume. Man verkünstelt sich nehmlich im erstern Fall das moralische Gesetz als nachsichtlich (indulgent), und stellt es sich als unserer Behaglichkeit angemessen vor. Im andern Fall spannt man seinen Beruf und zugleich seine Erwartung zu einer unerreichbaren Bestimmung, nehmlich einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens. Durch beides wird das unaufhörliche Streben zur pünctlichen und durchgängigen Befolgung eines strengen, unnach-

ſichtlichen, dennoch aber nicht idealiſchen, ſondern wahren Vernunftgebots nur verhindert. Einem endlichen vernünftigen Weſen iſt nur der Progreſſus (Fortſchritt) ins Unendliche, von niedern zu den höhern Stufen der Vollkommenheit, möglich. Aber jener Satz iſt auch von Nutzen

b. in Anſehung der Religion. Denn er beantwortet genugthuend die Frage, wie wir dem Unendlichen bei unſrer Mangelhaftigkeit im Guten wohlgefallen können. Er, dem die Zeitbedingung Nichts iſt, ſieht in dieſer für uns endloſen Reihe das Ganze der Angemeſſenheit mit dem moraliſchen Geſetze. Er ſieht die Heiligkeit, die ſein Gebot unnachlaſslich fordert, in einer einzigen intellectuellen Anſchauung des Daſeyns vernünftiger Weſen ganz (die wir in der Zeit nur im progreſſiven unendlichen Fortſchritte von einer Stufe zur andern, alſo nie ganz, folglich nie als Heiligkeit, ſondern nur als Tugend erkennen). Und ſo findet er jeden Tugendhaften ſeiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er jedem am höchſten Gute beſtimmt, gemäſs (P. 220. ff. M. II. 339).

Ueber das Poſtulat des Daſeyns Gottes ſ. Gott, 44. und Glaubensſache, 3. Ohne zu glauben, daſs ein Gott (als das höchſte ſelbſtſtändige Gut) ſei, iſt es unmöglich, ſich das höchſte Gut, und eine intelligibele Welt, um das höchſte Gut zu ſeyn, als möglich zu denken.

Die Poſtulate der reinen praktiſchen Vernunft gehen alle vom Grundſatze der Moralität aus, der kein Poſtulat, ſondern ein *a priori* unbedingt geltendes praktiſches Geſetz iſt. Durch dieſes Geſetz beſtimmt die Vernunft den Willen unmittelbar, und dieſer Wille fordert nun eben dadurch, daſs er ſo beſtimmt iſt,

als reiner Wille, diese nothwendigen Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift (nehmlich Freiheit, positiv betrachtet, als die Causalität eines Wesens, sofern es zur intelligibeln Welt gehört; höchstes Gut; Unsterblichkeit und Gott). Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata (erweisliche Lehrsätze), die das speculative Erkenntniss erweitern; denn dann müssten sie, unabhängig vom Moralgesetz, bewiesen werden können, und mit unsrer übrigen Erkenntniss in nothwendiger Verknüpfung stehen; sondern theoretische Voraussetzungen in nothwendiger praktischer Rücksicht. Sie geben aber den Ideen der speculativen Vernunft (Freiheit des Willens, absolutem Endzweck aller Mittel und Zwecke, Seele oder vielmehr Geist des Menschen, Gott) im Allgemeinen (vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische) objective Realität (machen es nothwendig, zu glauben, dass sie Gegenstände haben), *) und berechtigen uns also zu Begriffen von übersinnlichen Gegenständen (P. 238. f. M. II. 350. 351.).

So werden wir also aus Achtung fürs moralische Gesetz genöthiget, vorauszusetzen, dass es ein höchstes Gut in einer intelligibeln Welt wirklich gebe, nach welchem zu trachten das moralische Gesetz uns sinnlichen Wesen gebietet. Ist es uns aber mit diesem Trachten wirklich ein Ernst, so glauben wir eben darum auch an das, ohne welches wir den Gegenstand unsers Trachtens unmöglich zu unserm Zweck machen könnten; so glauben wir an eine ewige Fortdauer,

*) Zur Erfüllung des Moralgesetzes muss z. B. nothwendig die Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und das Vermögen der Bestimmung seines Willens nach dem Gesetze einer intelligibeln Welt, d. i. Freiheit des Willens, vorausgesetzt werden.

an die Freiheit unsers Willens und an Gott, den vernünftigen Urheber der Welt. So löset also die praktische Vernunft alle drei Aufgaben auf, welche die speculative Vernunft zwar vortragen, aber nicht auflösen konnte. Denn

α. um zu zeigen, daſs die Seele unsterblich sei, begeht die speculative Vernunft lauter Paralogismen (s. Paralogismus — Ich und Seele). Diese Unsterblichkeit kann die speculative Vernunft nicht beweisen, weil es ihr am Merkmahle der Beharrlichkeit fehlt, um den psychologischen Begriff eines absolut letzten Subjects, welches der Seele im Selbstbewuſstseyn nothwendig beigelegt wird, zur realen Vorstellung einer Substanz zu ergänzen. Das richtet aber die praktische Vernunft aus, durch das Postulat einer Dauer, welche zur Angemessenheit mit dem apodiktischen moralischen Gesetze im höchsten Gute, als dem ganzen Zwecke der praktischen Vernunft, erforderlich ist, s. Glaubenssache, 4.

β. In Ansehung des Satzes, daſs der Wille frei sei, enthält die speculative Vernunft nichts als Antinomie (s. Weltbegriff, Antithesis, Antinomie und Anfang, 11. a. und 13 ff.). Die kosmologischen Begriffe von einer intelligibeln Welt und dem Bewuſsten unsers Daseyns in derselben, vermittelst des Postulatsder Freiheit, widersprechen nehmlich dem Begriff von der Sinnenwelt und dem Bewuſstseyn unsers Daseyns in derselben vermittelst der Erfahrung. Diesen Widerspruch kann die speculative Vernunft nicht auflösen, sie kann bloſs darauf hinweisen und zeigen, daſs jene Begriffe problematisch sind, und daſs sie sich wohl mit dem letzteren zusammen denken lassen, aber sie

können weder die objective Realität jener Begriffe beweisen, noch sie bestimmen. Das richtet aber die praktische Vernunft aus, durch das Postulat der Freiheit, deren Realität sie durch das moralische Gesetz darlegt, und mit diesem zugleich das Gesetz einer intelligibeln Welt, s. Freiheit, 42.;

γ. Den Begriff von Gott muss die speculative Vernunft, als transscendentales Ideal, unbestimmt lassen (s. Gott, 7. ff. und Ideal). Denn den theoretischen Begriff von einem Urwesen (Gott), als dem obersten Princip des höchsten Guts in einer intelligibeln Welt, kann die speculative Vernunft zwar denken, aber sie muss ihn unbestimmt lassen. Das richtet aber die praktische Vernunft aus, durch das Postulat eines Urwesens (höchsten Wesens), welches gewalthabender moralischer Gesetzgeber in einer intelligibeln Welt ist, wodurch der Begriff desselben in praktischer Absicht, d. i. als Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes eines durch das (schlechthin nothwendige) moralische Gesetz bestimmten Willens (des höchsten Guts) Bedeutung erhält (P. 239. M. II. 352. C. 661. f.), s. Einheimisch, 9. f.

Wir sehen aus dieser Erörterung, dass die Gewissheit der postulirten Möglichkeit der Unsterblichkeit, Freiheit und des Daseyns Gottes gar nicht theoretisch ist, wie in den mathematischen Postulaten, d. i. es wird dadurch nichts erkannt; mithin ist sie auch nicht apodiktisch, wie in jenen Postulaten, d. i. die Nothwendigkeit, dass der Gegenstand sei, liegt nicht in den Gegenständen, sondern in den Subjecten, die, wenn sie die moralischen Gesetze, um ihrer selbst willen, zur Absicht ihres Handelns machen wollen, nothwendig annehmen müssen, dass ihr Wille frei, ihr Geist unsterb-

lich, und dass ein Gott sei. Ein Postulat der reinen praktischen Vernunft ist also zwar eine Hypothese, aber eine nothwendige Hypothese, d. i. eine solche, bei der es, wenn wir das Moralgesetz zu unserm obersten Endzweck machen, es gar nicht von uns abhängt, sie zu haben; sondern jenen obersten Endzweck zu haben, und doch sich von dieser Hypothese losmachen wollen, ist unmöglich. Kant wusste für diese subjective, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnothwendigkeit keinen bessern Ausdruck zu finden, als den eines Postulats (P. 22. *) s. auch Exposition, 25.

4. Kant macht, eben um der Strenge in Ansehung der Gewissheit willen, noch einen Unterschied zwischen Postulat und Petition. Er nennt nehmlich einen Satz der speculativen Vernunft, der eine bloss logische Vorschrift ist, sich im Aufsteigen zu immer höhern Bedingungen der Vollständigkeit derselben zu nähern, und dadurch die höchste nur mögliche Vernunfteinheit in unsere Erkenntniss zu bringen, eine Petition. Eine Petition betrifft also ein logisches Geschäft Behufs der Erkenntniss; ein Postulat aber den Gegenstand der Erkenntniss selbst, es sei nun zum Erkennen oder zum Handeln (C. 366.), s. Anfang 11, a. S. 204. u. c. α. β. γ.

5. Durch die Postulate der reinen praktischen Vernunft wird also unsre reine Erkenntniss in praktischer Absicht (zum Handeln) erweitert, aber nicht in theoretischer Absicht (zum Erkennen). Um nun ein reines Erkenntniss praktisch zu erweitern, muss eine Absicht *a priori* gegeben seyn, und das ist bei den Postulaten der reinen praktischen Vernunft das höchste Gut. Dieses ist aber ohne die drei theoretischen Begriffe (für die sich, weil sie bloss reine Vernunftbegriffe sind, keine ihnen correspondirende

Anschauung, mithin, auf dem theoretischen Wege, keine objective Realität finden läſst), Freiheit, Unsterblichkeit und Gott, nicht möglich. Also wird durchs praktische Gesetz, welches das Daseyn des höchsten in einer Welt möglichen Guts gebietet, die Möglichkeit jener Gegenstände der reinen speculativen Vernunft (der Freiheit, Unsterblichkeit und Gottes), oder die objective Realität derselben (daſs diese Begriffe existirende Gegenstände haben), welche die speculative Vernunft ihnen nicht sichern konnte, postulirt; wodurch denn die theoretische Erkenntniſs der reinen Vernunft den Zuwachs bekommt, daſs jene für die speculative Vernunft sonst problematischen (bloſs denkbaren) Begriffe jetzt assertorisch (gleichsam als würde ihnen nun eine Anschauung beigegeben) für objectiv real (solche, die wirkliche Objecte haben) erklärt werden. Diese Erweiterung der theoretischen Vernunft ist aber keine Erweiterung der Speculation, d. i. um in theoretischer Absicht nunmehr einen positiven Gebrauch davon zu machen, s. Freiheit, 42. und Gebrauch, theoretischer (P. 241. M. II. 354.). S. auch Kategorie, 64. ff. Dämonologie, 5. Gott, 45. Fürwahrhalten, 14. ff.

Wenn man eine Anmerkung von Kant in einer neuern Abhandlung lieset (S. IV. 15. *)), so scheint ein zweifacher Widerspruch zu seyn zwischen dem, was K. hier vom Postulat sagt, und dem, was er in seinen vorhergehenden Schriften davon behauptet hat. Kant sagt: Postulat ist ein *a priori* gegebener, keiner Erklärung seiner Möglichkeit, mithin auch keines Beweises, fähiger, praktischer Imperativ. Allein wie stimmt das mit einer andern Stelle (P. 216.), wo Kant ausdrücklich sagt: daſs die Nothwendigkeit im Postulat nicht objectiv, d. i. selbst Pflicht, sondern subjectiv,

d. i. Bedürfniſs ſei? Das Poſtulat heiſst dort der Satz, deſſen Befolgung Pflicht iſt, und der nicht den Glauben an jene Gegenſtände, ſondern ein Handeln zur Pflicht macht, welches die Gegenſtände vorausſetzt, und alſo den Glauben an ihr Daſeyn zum Bedürfniſs macht. Dieſe Poſtulate, als praktiſche Imperative, heiſsen: du ſollſt als ein Weſen handeln, das einen freien Willen hat; du ſollſt ſo handeln, als wäreſt du unſterblich; du ſollſt ſo handeln, als ſei ein Gott. Alles das liegt in dem kategoriſchen Imperativ: du ſollſt nach dem höchſten Gut trachten. Ferner ſagt K.: man poſtulirt alſo nicht Sachen, oder überhaupt das Daſeyn irgend eines Gegenſtandes, ſondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjects. In andern Stellen aber ſagt K. (P. 22. *) C. 661.): das Poſtulat der praktiſchen Vernunft poſtulirt *) die Möglichkeit eines Gegenſtandes (Gottes und der Unſterblichkeit) ſelbſt aus apodiktiſchen, praktiſchen Geſetzen; poſtulirt das Daſeyn eines höchſten Weſens. Es iſt nicht zu leugnen, daſs Kant das Wort Poſtulat und Poſtuliren in zweierlei Bedeutung nimmt, und bald die Formel des Gebots, deren Befolgung den Glauben an ein intelligibeles Daſeyn nothwendig mit einſchlieſst, bald dieſes intelligibele Daſeyn ſelbſt, Poſtulat nennt. Es kömmt indeſſen hier nicht auf Worte an, wo die Sache ſo einleuchtend und unumſtöſslich gewiſs iſt. Das moraliſche Handeln wird geboten, dies iſt aber, wenn es zur Endabſicht gemacht wird, gleichbedeutend oder identiſch mit einem ſolchen Handeln, das Bewuſstſeyn

*) Wenn entweder, daſs etwas ſei, oder geſchehen ſoll, ungezweifelt gewiſs, aber doch nur bedingt iſt (das moraliſch Handeln iſt unbedingt, aber es zur Endabſicht zu machen iſt bedingt); ſo kann eine gewisse beſtimmte Bedingung dazu ſchlechthin nothwendig ſeyn; dann wird die Bedingung poſtulirt (C. 661.).

der Freiheit und den Glauben an Gott und Unsterblichkeit mit einschliesst. Nun kann nicht geboten werden, eine Endabsicht bei unsern Handlungen zu haben, sondern blofs moralisch zu handeln, der Erfolg sei, welcher er wolle. Allein da die Vernunft und Sinnlichkeit es uns unmöglich machen, zu handeln ohne Endabsicht, und ohne unsre Glückseligkeit in diese Endabsicht mit einzuschliessen: so verwandelt sich das Gebot der Pflicht in ein Postulat der praktischen Vernunft, und in so fern nennt Kant das Postulat einen praktischen Imperativ. In diesem Postulat wird nun die Maxime, z. B. zu handeln, als sei ein Gott, eigentlich postulirt, oder subjectiv nothwendig, d. i. Bedürfniss; aber das, was darin nicht objectiv nothwendig, d.i. Pflicht, sondern Bedürfniss, ist doch die Voraussetzung: als sei ein Gott, und darum kann sowohl die ganze Formel selbst, als auch das Daseyn Gottes ein Postulat genannt werden. Wenn es Pflicht ist, sagt Kant selbst, zu einem gewissen Zweck (der Endabsicht, dem höchsten Gut) hinzuwirken: so muss ich auch berechtigt seyn, anzunehmen (zu postuliren), dass die Bedingungen da sind, unter denen allein diese Leistung der Pflicht möglich ist, obzwar dieselben übersinnlich, und wir (in theoretischer Rücksicht) kein Erkenntniss derselben zu erlangen vermögend sind (S. IV. 13. *) S. Philosophie.

7. Es ist in der praktischen Vernunft auch ein rechtliches Postulat oder Rechtspostulat. Man findet es im Art. Erwerbung 3. b. f. auch Erlaubt, 16. Die ganze Rechtsgesetzgebung setzt nehmlich den Satz als nothwendig voraus: dass jede Maxime rechtswidrig ist, wenn nach derselben ein Gegenstand der Willkühr an und für sich selbst herrnlos werden müsste.

8. Postulat des Gewissens, s. Gewissen, 2.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 285. ff. — II. Abth. Einleit. S. 366. — II. Buch. III. Haupst. VII. Abth.

Dess. Crit. d. pract. Vern. Vorr. 22 *) f. — I. Th. II. B. II. Hauptst. IV. ff. S. 219.

Dess. Verk. d. nah. Abschl. ein. Trakt. z. ew. Fried. in d. Berl. Mon. 1796. Dez. S. 497 *)

Postuliren,

s. Postulat.

Practisch,

s. Praktisch.

Prädeterminismus,

praedeterminismus, *prédéterminisme.* Der Satz der Bestimmung der Willkühr durch bestimmende Gründe in der vorhergehenden Zeit, die, mit dem, was sie in sich hält, nicht mehr in unsrer Gewalt ist (R. 58. *)). S. Determinismus, 3. ff.

1. Wir sind nehmlich, mit allem dem, was in unserm innern Sinne vorgeht, in der Zeit, denn die Zeit ist die nothwendige Bedingung aller unsrer Anschauungen, weil sie unserm Erkenntnißvermögen unabtrennlich anhängt. Die Gründe

nun, die unſere Willkühr *) beſtimmen (determiniren), ſind ebenfalls in der Zeit. Allein ſie determiniren die Willkühr nicht bloſs, ſondern ſie prädeterminiren ſie, d. h. dieſe Gründe liegen in der Zeit, die vor der Zeit, worin die Beſtimmung der Willkühr, als die Wirkung jener Gründe, wirklich wird, hergeht (ſ. Determinismus, 3.). Nun iſt die Zeit vergangen, worin der Grund wirkte, wenn die Zeit da iſt, in der die Wirkung erfolgt, folglich können wir die Wirkung, oder die Beſtimmung unſrer Willkühr, nicht hindern, weil die Zeit, mit den Gründen, die unſre Willkühr beſtimmten, ſchon verfloſſen und alſo nicht mehr in unſerer Gewalt iſt.

2. Bei dieſem Prädeterminismus läuft die Freiheit oder die abſolute Spontaneität Gefahr, d. i. das Vermögen, ſich ganz unabhängig von Gründen, die nicht in unſerer Gewalt ſind, ſelbſt zu beſtimmen; ſo daſs man dadurch eine Reihe von Begebenheiten abſolut anfängt, d. h. ſo, daſs dieſe Reihe nicht weiter mit vorhergehenden Gliedern zuſammenhängt. Das iſt nun in der Zeit nicht möglich, in der jeder Grund nicht nur ſeiner Wirkung auf die Willkühr vorhergeht, ſondern wieder in einem andern Grunde gegründet iſt, der vor ihm hergieng, und ſo fort in unbeſtimmbare Weite und ſo daſs in der Erfahrung kein abſoluter Anfang dieſer Gründe möglich iſt. Da nun die Reihen der Beſtimmungsgründe unſrer Handlungen auf dieſe Weiſe alle in der vorhergehenden Zeit ohne Ende fortgehen, ſo iſt die Freiheit der Handlungen unmöglich zu retten, wenn die in der Zeit befindlichen Handlungen und Beſtimmungsgründe nicht Erſcheinungen, ſondern die

*) Was der Satz der Beſtimmung der Willkühr durch Gründe heiſst, findet man in dem Art. Determinismus.

Dinge an ſich ſelbſt ſind. Dann iſt alles in der Hand der Natur, den Naturgeſetzen unterworfen und abſolut nothwendig. Nur in einer intelligibeln Welt iſt abſolute Spontaneität der Handlungen möglich; da nun die Moralität dieſe Spontaneität fordert, ſo iſt entweder die Moralität ein Hirngeſpinnſt, oder alles, was ſich in der Zeit befindet, Erſcheinung, die Zeit ſelbſt eine bloſse Form unſrer Vorſtellungsart, und die moraliſche Welt die Welt an ſich, die aber freilich für uns nur intelligibel iſt, das iſt, von uns bloſs gedacht, aber nicht angeſchauet werden kann (R. 58. *) ff).

Kant. Relig. I. St. Allg. Anm. S. 58 *). f.

Prädicabilie,

ſ Abgeleitet. Die Prädicabilien ergeben ſich durch dreierlei Verknüpfung; welche Verknüpfung aber ebenfalls durch eine Kategorie geſchieht, weil dieſe Verknüpfung ſonſt eine neue Kategorie gäbe. Dieſe drei Arten der Verknüpfungen ſind:

a. die Verknüpfung der Kategorien unter einander; z. B. die Verknüpfung der Kategorie der Subſtanz mit der des Accidenz in einer andern Subſtanz durch die Kategorie der Urſache giebt den Begriff der Kraft, der alſo eine Prädicabilie iſt, ſ. Kraft;

b. die Verknüpfung der Kategorien mit der reinen Form der Erſcheinung, Raum und Zeit; z. B. die Verknüpfung der Kategorie der Gemeinſchaft mit dem Ort, einem Modus des Raums, und dem Zugleichſeyn, einem Modus der Zeit, durch die Kategorien der Qualität und Relation, indem der Gemeinſchaft das Schema

des Orts und des Zugleichseyns als Qualität beigelegt wird; welches die Prädicabilie der örtlichen Gemeinschaft giebt;

c. die Verknüpfung der Kategorien mit der Materie der Erscheinung, so fern sie noch nicht empirisch bestimmt ist, d. h. mit dem Gegenstande der Empfindung überhaupt; z. B. die Verknüpfung der Materie im Raum oder der Vorstellungen in der Zeit mit der Succession der Accidenzen in der Zeit durch die Kategorie der Substanzialität giebt die Prädicabilie der Veränderung (Pr. 120.).

2. Man kann die Metaphysik in zwei Theile theilen, nehmlich den analytischen und den synthetischen Theil, wovon der erste nichts, als analytische, der andere synthetische Sätze enthält. Der analytische Theil muss alle Prädicabilien aufzählen, die man ziemlich vollständig aus jeder guten Ontologie (z. B. Baumgartens, in seiner Metaphysik) ziehen kann, und sie classenweise geordnet unter die Kategorien aufstellen. Z. B.

Quantität.
Einheit.
1. Classe.
Verknüpfung mit andern Kategorien.
1. Gattung.
Verknüpfung mit der Kategorie der Quantität.
1. Art.
Verknüpfung mit der Kategorie der Einheit.
Das Einzige.
Das Maass.

So gehört die kategorische Einheit zur vier-

ten Gattung und ersten Art; die hypothetische Einheit zur vierten Gattung und zweiten Art dieser ersten Classe. Die absolute Einheit aber ist keine Prädicabilie, sondern eine Idee, und gehört also unter die reinen Vernunftbegriffe *). Der analytische Theil der Metaphysik muss ferner eine so vollständige Zergliederung aller Kategorien und Prädicabilien enthalten, als nur möglich ist; und so wird er durch seine Bestimmtheit und Vollständigkeit Nutzen bringen und durch das Systematische in ihm auch eine gewisse Schönheit enthalten (Pr. 123. *)). S. auch Begriff, Stammbegriffe.

Prädicat,

praedicatum, *attribut*. Diejenige Vorstellung, welche in einem kategorischen Urtheil als Merkmahl betrachtet wird. In dem kategorischen Urtheil, ein Stein ist schwer, ist schwer das Prädicat. Das Prädicat macht mit dem Subject (z. B. Stein) die Materie im kategorischen Urtheil aus, so wie die kategorischen Urtheile die Materie in allen übrigen Urtheilen ausmachen und darum auch in allen Urtheilen Prädicate vorkommen. Wenn man aber das Prädicat zur Form des kategorischen Urtheils rechnet, so heisst das, es muss in jedem kategorischen Urtheil vorkommen. Alle Urtheile also, worin das Verhältniss eines Subjects zum Prädicat gedacht wird (C. 10) sind kategorische.

2. Das Verhältniss eines Subjects zum Prädicat

*) Eben so gehören auch die Reflexionsbegriffe gar nicht hierher, sondern sind Begriffe der Urtheilskraft. Beide die Ideen und Reflexionsbegriffe geben eigene Tafeln der analytischen Metaphysik.

im kategoriſchen Urtheil iſt aber auf zweierlei Art möglich, entweder ſo, daſs die Verknüpfung oder Trennung des Prädicats mit oder von dem Subject durch Identität gedacht wird. Alles x, welchem der Begriff a + b (z. B. des Cörpers) zukommt, dem kommt auch der Begriff b (z. B. die Ausdehnung) zu — iſt ein Exempel einer ſolchen Verknüpfung. Denn das Prädicat b iſt mit einem Merkmahl in dem Begriff des Subjects a + b, nehmlich mit b identiſch, oder der nehmliche Begriff. Cörper iſt eine begrenzte, raumerfüllende Ausdehnung. Alſo iſt das Prädicat Ausdehnung ſelbſt unter den Merkmahlen des Begriffs Cörper. Ein ſolches kategoriſches Urtheil heiſst ein analytiſches (L. 173.). Oder das Verhältniſs zwiſchen Subject und Prädicat im analytiſchen Urtheil iſt ſo möglich, daſs die Verknüpfung oder Trennung des Prädicats mit oder von dem Subject nicht durch Identität gedacht wird. Alles x, welchem der Begriff a + b (z. B. des Cörpers) zukommt, dem kommt auch der Begriff c (z. B. der Anziehung) zu — iſt ein Exempel einer ſolchen Verknüpfung. Denn das Prädicat c iſt mit keinem Merkmahl des Subjects a + b, weder mit a, noch mit b, identiſch oder der nehmliche Begriff. Die Anziehung iſt weder die Begrenzung, noch die Ausdehnung, noch die Raumeserfüllung. Alſo iſt das Prädicat Anziehung nicht unter den Merkmahlen des Begriffs Cörper. Ein ſolches kategoriſches Urtheil heiſst ein ſynthetiſches (L. 173.).

3. Und hier ergiebt ſich nun der groſse Unterſchied zwiſchen Beſtimmungen und bloſsen Prädicaten. Alle Beſtimmungen ſind Prädicate, aber nicht alle Prädicate Beſtimmungen. Die ſynthetiſchen Urtheile enthalten Beſtimmungen, aber die analytiſchen Urtheile nur logiſche Prädicate. Denn das analytiſche Urtheil legt

dem Subject keine neue Bestimmung bei, die nicht schon in dem Begriff des Subjects liegt, und bestimmt dasselbe also nicht, obwohl es ein Prädicat vom Subject aussagt oder auch leugnet (L. 137). Die analytischen Urtheile thun durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subjects hinzu; dahingegen die synthetischen Urtheile zu dem Begriff des Subjects eine Bestimmung hinzuthun. Um das Prädicat ausgedehnt im Cörper anzutreffen, darf ich den Begriff Cörper nur in seine Theilbegriffe: begrenzt, ausgedehnt, raumerfüllend durch Zergliederung zerfällen. Das Prädicat Anziehung ist hingegen etwas ganz anders, als jene Theilbegriffe (C. 11).

4. Die Hinzufügung eines solchen Prädicats, das eine Bestimmung ist, giebt also ein synthetisches Urtheil; das Aussagen eines blofs logischen Prädicats hingegen, das keine Bestimmung ist, giebt nur ein analytisches Urtheil (C. 11).

5. Die Richtigkeit analytischer Urtheile, die sämmtlich *a priori* sind, beruhet auf dem Satz des Widerspruchs. Denn man darf nur das Prädicat nach diesem Satze aus dem Begriff des Subjects herausziehen, um sich nicht nur der Richtigkeit, sondern auch der Nothwendigkeit des Urtheils, die Erfahrung nicht lehren kann, bewufst zu werden (C. 12.). Die Richtigkeit synthetischer Erfahrungsurtheile beruhet auf dem Zeugnifs der Erfahrung. Denn ob man schon in dem Urtheil, ein Cörper ist schwer, das Prädicat der Schwere gar nicht in dem Begriff eines Cörpers überhaupt einschliefst, so lehrt doch die Erfahrung, dafs man aufser den Merkmahlen des Cörpers, die den Begriff desselben vollständig ausmachen, noch etwas von dem Cörper aussagen könne, was nicht unter diesen Merkmahlen befindlich ist. Daher man nun auch

noch dieses Merkmahl *) als Prädicat zu dem Begriff des Cörpers überhaupt hinzufügen kann. Die Möglichkeit der Verknüpfung (Synthesis) des Prädicats der Schwere mit dem Begriff des Cörpers gründet sich also auf die Erfahrung (C. 12.).

6. Die synthetischen Urtheile *a priori* haben nun gar kein solches Hülfsmittel; hier hilft weder der Satz des Widerspruchs, noch die Erfahrung. In dem Satz z. B.: alles, was geschieht, muss eine Ursache haben, ist der Begriff der Ursache gar nicht unter den Merkmahlen dessen, was geschieht, enthalten. Dass man in diesen Sätzen ausser dem Begriff von A (z. B. dem, was geschieht) ein demselben fremdes Prädicat B (z. B. Ursache) aufzufinden glaubt, welches man damit verknüpft zu seyn erachtet, davon kann Erfahrung nicht der Grund seyn; weil diese Sätze nicht nur Allgemeinheit (alles), sondern auch Nothwendigkeit (muss) aussagen (C. 12. M. I. 13.). K. ganze Critik hat nun die Absicht, die Frage zu beantworten, wie sind solche synthetische Urtheile *a priori* möglich, oder wie läst sich mit einem Subject eine Bestimmung *a priori* verknüpfen?

Präformation,

s. Educt, 2.; Epigenesis und Evolutionstheorie.

*) Merkmahl und Prädicat sind eben so wenig identisch als Bestimmung und Prädicat. Alle Prädicate sind Merkmahle, aber nicht alle Merkmahle Prädicate. Wenn das Merkmahl eines Begriffs in einem kategorischen Urtheil mit einem Subject verknüpft wird, erst dann heisst es Prädicat. So kann ich sagen, das Prädicat ist in bejahenden Urtheilen ein Merkmahl des Subjects, es ist ein Merkmahl, das in einem kategorischen Urtheil, dies mag bejahend oder verneinend seyn, mit dem Subject verglichen wird (S. II. 113.).

Präformationssystem,

s. Präformation.

Prästabilismus,

in der Erzeugungstheorie, *praestabilismus theoriae generationis.* Unter diesem Namen versteht K. (U. 375.) diejenige Theorie der Erzeugung, dass die oberste Weltursache in die anfänglichen Producte ihrer Weisheit nur die Anlage gebracht hat, vermittelst deren ein organisches Wesen seines Gleichen hervorbringt und die Species sich selbst beständig erhält. Man kann nehmlich, wenn man die Erzeugung organischer Wesen teleologisch (nach Zwecken) erklären will, entweder den Occasionalismus, oder den Prästabilismus annehmen, s. Occasionalismus. Der Prästabilismus kann wiederum auf zwiefache Art verfahren, dies giebt die Systeme der individuellen Präformation und der Epigenesis. S. Erzeugung, Evolutionstheorie und Epigenesis, auch Educt.

2. Die Verfechter der Evolutionstheorie oder individuellen Präformation theilen sich ein:

α. in Panspermisten. Sie nehmen an, dass die gleich anfänglich gebildeten Keime über die ganze Erde verbreitet seien. An ihrer Spitze steht Heraklit und Hippokrates;

β. in die Vertheidiger der Saamenthierchen. Sie nehmen an, dass die Keime gleich anfänglich in die männlichen organischen Geschö-

pfe gelegt worden und nach ihrer Entwickelung als Saamenthierchen ſichtbar werden. An ihrer Spitze ſteht Leuwenhoek;

γ. in die Vertheidiger der Keime im mütterlichen Eierſtocke. Sie nehmen an, daſs die Keime gleich anfänglich in den weiblichen Eierſtock gelegt worden, und ſich ſo nach und nach zum Ei entwickelten. An ihrer Spitze ſtehen Haller, Bonnet und Spallanzani.

Nur die Verfechter der Epigeneſis, an deren Spitze Blumenbach ſteht, haben es getroffen.

Pragmatiſch,

pragmaticus, *pragmatique*, ſ. Geſchicklichkeit, 7.; Glückſeligkeit, 4.; Imperativ, pragmatiſcher und Klugheit. Die eigentliche Bedeutung des Worts pragmatiſch kann nach K. am genaueſten ſo beſtimmt werden, daſs man darunter etwas verſteht, was als Grund der Wohlfahrt gilt. Z. B. ein pragmatiſches Geſetz (Klugheitsregel) iſt ein ſolches, welches als Grund der Wohlfahrt gelten ſoll; es führt bedingte Nothwendigkeit bei ſich, und gilt nur für dieſen oder jenen Menſchen, der dieſes oder jenes zu ſeiner Glückſeligkeit zählt (C. 828. 834.). So ſind pragmatiſche Sanctionen ſolche, die aus der Vorſorge für die allgemeine Wohlfahrt flieſsen. Pragmatiſch iſt eine Geſchichte abgefaſst, wenn ſie klug macht, die Welt belehrt, wie ſie ihren Vortheil beſſer, oder wenigſtens eben ſo gut, als die Vorwelt beſorgen könne (G. 44. *). Pragmatiſche Freundſchaft, ſ. Freundſchaft, 8.

Praktiſch,

practicus, pratique. S. Plato; Erkenntniſs, praktiſche; Kanon, 4; Freiheit, praktiſche oder moraliſche; Intereſſe, 2; Imperativ, kategoriſcher; Expoſition, 22. ff. Die eigentliche Bedeutung des Worts praktiſch iſt unmittelbar Willenbeſtimmend; ſo heiſst Critik der praktiſchen Vernunft nichts anders, als Critik desjenigen Vermögens der Vernunft, daſs ſie unmittelbar den Willen beſtimmen kann. Sie unterſucht, wie Vernunft die Maxime des Willens beſtimmen könne, ob dies nur vermittelſt empiriſcher Vorſtellung geſchehe, oder ob auch reine Vernunft praktiſch ſei, d. i. den Willen durch ein Geſetz, das ſie ſelbſt giebt, ohne Rückſicht auf Willensbeſtimmung durch empiriſche Vorſtellungen oder einen Gegenſtand des Willens, unmittelbar beſtimmen könne, oder wie K. ſich ausdrückt, conſtitutive Principien *a priori* für das Begehrungsvermögen enthalte (M. II. 385. U. V.). So ſind praktiſche Geſetze ſolche, die den Willen, ohne alle Rückſicht auf den Einfluſs der Vorſtellung des Gegenſtandes auf das Begehren, unmittelbar beſtimmen, ſ. Imperativ, kategoriſcher, und Intereſſe, 2. Praktiſch iſt ein Poſtulat, wenn es mit einer unmittelbaren Willensbeſtimmung verknüpft iſt, z. B. alle praktiſche Geſetze ſind, die in Anſehung deſſen, was ſie vorausſetzen, der Freiheit des Willens (und wie ſie ſelbſt zur Triebfeder des Willens dienen, und ein rein moraliſches Intereſſe bewirken, d. i. wie ſie, und reine Vernunft durch ſie, praktiſch ſeyn können (G. 125.) nicht weiter von vorhergehenden Gründen abgeleitet werden können, aber dennoch durch das Intereſſe, das ſie, unabhängig von Furcht und Hoffnung, mit ſich führen, genug-

sam ihre praktische oder Willenbestimmende Natur bewähren (P. 78. f.), s. Postulat; Gut, höchstes. Der praktische Gebrauch der Vernunft besteht in einem solchen Gebrauch derselben, bei welchem Ueberzeugung von der Gültigkeit des kategorischen Imperativs statt findet, so dass der Wille wirklich unmittelbar von der Vernunft bestimmt wird (G. 124.). Das praktische Gut ist die Idee des absolut höchsten Endzwecks aller unserer Handlungen, weil wir, durch unmittelbare Bestimmung des Willens von der Vernunft, als vernünftige Wesen, dasselbe zum Endzweck unsrer Handlungen zu machen genöthigt werden, s. Gut, höchstes. — Was Antinomie der praktischen Vernunft heisst, und wie sie aufgehoben wird, s. Antinomie, 5. — Praktische Liebe, s. Liebe, 2.

2. Der Wille ist nehmlich das Begehrungsvermögen, in so ferne dasselbe nach Begriffen wirkt, und also eine von den mancherlei Ursachen in der Welt, welche ihre Wirkungen nach Gesetzen nothwendig hervorbringen, und daher Natursachen heissen, s. Dependenz, 4. Was nun als durch einen Willen möglich oder nothwendig vorgestellt wird, heisst praktisch-möglich oder praktisch-nothwendig; so wie, was nicht durch Begriffe möglich oder nothwendig ist, physisch-möglich oder nothwendig heisst. Diese Bedeutung des Worts praktisch ist weiter als die vorhergehende; denn es wird dabei unbestimmt gelassen, ob der Begriff, nach welchem der Wille wirkt (der Causalität des Willens die Regel giebt) ein Naturbegriff oder ein Freiheitsbegriff sei (M. II. 394. U. XII.), s. Möglichkeit, 7. *) und Nothwendigkeit, 4 und 8. Der Unterschied aber, ob dieser Begriff ein Natur- oder Freiheitsbegriff sei, ist wesentlich. Denn, ist der die Causalität des Willens bestimmende Begriff ein Naturbegriff, so sind die

Principien technisch-praktisch; ist es aber ein Freiheitsbegriff, so sind sie moralisch-praktisch. Dass der Magnet das Eisen an sich zieht, ist ein Naturbegriff, und dass man ihn daher über Eisenfeilspäne halten müsse, um diese Wirkung wahrzunehmen, ein technisch-praktisches Princip; dass aber den Nothleidenden zu helfen Pflicht sei, ist ein Freiheitsbegriff, und dass man sich durch diese Pflicht und um derselben willen bei seinen Handlungen soll bestimmen lassen, ist ein moralisch-praktisches Princip. Hierauf gründet sich die Eintheilung der ganzen Philosophie in ihre zwei specifisch verschiedenen Theile, nehmlich in die theoretische und praktische Philosophie (U. XIII. M. II. 395.).

3. Alle technisch-praktische Principien (die entweder Regeln der Kunst und Geschicklichkeit, *) oder Regeln der Klugheit **) sind) betreffen die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen und heissen Vorschriften, s. Geschicklichkeit. Man muss also eigentlich alle technisch-praktische Regeln, so fern ihre Principien auf Begriffen, und nicht wie die der Feldmesskunst ***) auf Anschauungen beruhen, als

*) Sie sind gar nicht willenbestimmend.

**) Sie sind sinnlichen Triebfedern dienstbar.

***) Auch die Feldmesskunst kann daher eigentlich nicht praktische Geometrie heissen, so wenig als die Experimental-Physik oder Chemie praktische Naturlehre. Eben so gehört die Haus- Land- und Staats-Wirthschaft, die Kunst des Umgangs, die Vorschrift der Diätetik, selbst nicht die allgemeine Glückseligkeitslehre, sogar nicht einmal die Kunst, die Neigungen zu bezähmen und die Affecten zu bändigen, zur praktischen Philosophie. Sie enthalten nur technisch-praktische Corollarien der Naturwissenschaft, und können daher keine Stelle in einer praktischen Philosophie verlangen (U. XIV.). Sätze, welche in der Mathematik oder

Corollarien zur theoretischen Philosophie zählen. Alle Lebensregeln, die sich auf Menschenkenntniss gründen, sind daher Corollarien der Anthropologie, und gehören nicht zur Moral. Denn solche Regeln betreffen nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, die in der Natur dazu anzutreffen sind, sondern selbst der Wille (als Begehrungs- mithin als Naturvermögen) gehört, sofern er durch Triebfedern der Natur jenen Regeln gemäss bestimmt werden kann. Diese Regeln heissen aber darum nicht, etwa so wie die physischen, Gesetze, sondern Vorschriften, weil der Wille nicht blos unter dem Naturbegriffe steht. Der Wille steht nehmlich auch unter dem Freiheitsbegriffe, in Beziehung auf welchen die Principien desselben Gesetze heissen, und den zweiten Theil der Philosophie, nehmlich den praktischen, allein ausmachen (U. XIII. f. M. II. 396.).

4. Alle moralisch-praktische Principien betreffen die Möglichkeit der Dinge nach Freiheitsbegriffen, und heissen schlechthin Gesetze. Sie fordern daher für sich ganz allein einen zweiten Theil der Philosophie, unter dem Namen der praktischen Philosophie (U. XIV. f. M. II. 397). Ein Inbegriff praktischer Vorschriften macht also darum noch nicht einen besondern Theil der Philosophie aus, weil sie praktisch sind, denn wenn sie technisch-praktisch sind, so sind ihre Principien gänzlich aus der theoretischen Erkenntniss der Natur hergenommen. Der Inbe-

Naturlehre praktisch genannt werden, sollten eigentlich technisch heissen. Denn um die Willensbestimmung ist es diesen Lehren gar nicht zu thun (S. 46.). Sätze aber aus der Klugheitslehre sollten pragmatische genannt werden; die Willensbestimmung ist bei ihnen empirisch oder geschieht durch sinnliche Triebfedern (R. 19).

griff der moralisch - praktischen *) Regeln aber macht darum einen besondern Theil der Philosophie aus, weil ihr Princip (die Freiheit des Willens) gänzlich auf dem Uebersinnlichen beruht (U. XV. f. M. II. 398.).

Den Unterschied zwischen objectiv - praktischer und subjectiv - praktischer Vernunft findet man im Art. Methode im Praktischen.

Praktischer Philosoph, s. Philosoph.

Praktische Vollkommenheit, s. Vollkommenheit.

Praktische Weisheit, s. Weisheit.

Praktisches Wohlwollen, s. Wohlwollen.

Praxis,

praxis, pratique. Diesen Namen führt die Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle. So treiben ein Rechtsgelehrter, ein Arzt Praxis, wenn der erstere die Rechtslehre, der andre die Arzneikunst auf in der Erfahrung vorkommende Fälle anwendet. Der Begriff des Rechts ist ein auf die Praxis gestellter Begriff, heisst, er ist so gestellt, dass er sich auf die in der Erfahrung vorkommenden Fälle anwenden läst. Da es nun in der Erfahrung unzählige Fälle giebt, so kann wohl ein metaphysi-

*) Sie sind allein an und für sich selbst praktisch und haben eine unbedingt gesetzgebende Vernunft zur Wurzel (R. 19).

sches System, aber nie die Anwendung desselben auf die Erfahrung, erschöpft werden, und folglich die Praxis nie zu Ende kommen (K. V. III.).

2. Bei einer Praxis müssen Vernunftmaximen angewendet werden, s. Politik, daher kann die Befriedigung des blossen selbstsüchtigen Hanges der Menschen noch nicht Praxis genannt werden, weil dabei keine Principien angewendet werden (Z. 94.).

3. Kant liess im Jahr 1793 in das Septemberstück der Berlinischen Monatsschrift (S. 201.) eine Abhandlung einrücken: Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis. Ich will hier einen kurzen Auszug aus dieser Theorie hersetzen, aus welchem man sich einen richtigen Begriff von dem, was Praxis und Theorie heisst, und von dem Verhältniss beider zu einander, wird machen können. Theorie nennt man einen Inbegriff von praktischen Regeln, wenn diese Regeln in einer gewissen Allgemeinheit gedacht werden, und so Principien sind oder vorstellen. Praxis heisst nicht jede Handthierung (z. B. nicht die Befriedigung des blossen selbstsüchtigen Hanges), sondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks, welche als Befolgung gewisser im Allgemeinen vorgestellten Principien des Verfahrens gedacht wird (S. III. 419.). Zwischen der Theorie und Praxis muss es also noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Uebergangs von dem Princip zu dem Fall in der Erfahrung geben. Dies ist der Actus der Urtheilskraft selbst, wem diese fehlt, der kann die Theorie nicht anwenden und praktisch werden. Es kann aber auch nicht genug Theorie da seyn. In beiden Fällen kann sich Niemand für praktisch bewandert in einer Wissenschaft ausgeben, und doch die Theorie ver-

achten. Ehe mag aber ein Unwiſſender die Theorie bei ſeiner vermeintlichen Praxis für unnöthig und entbehrlich ausgeben, als daſs ein Klügling behaupte, es laute in der Praxis ganz anders, und die Theorie habe für ſie keine Gültigkeit (S. III. 419. ff.).

4. Beſonders aber fällt in einer Theorie, welche auf den Pflichtbegriff gegründet iſt, die Beſorgniſs weg, daſs ſie für die Praxis ungültig ſei. Denn hier beruht der Werth der Praxis gänzlich auf ihrer Angemeſſenheit zu der ihr untergelegten Theorie, und es iſt hier Alles verloren, wenn eine auf den nach bisheriger Erfahrung wahrſcheinlichen Ausgang berechnete Praxis die für ſich ſelbſt beſtehende Theorie meiſtern ſoll. Dennoch wollen

a. der Privat- aber doch Geſchäfts-Mann;

b. der Staatsmann;

c. der Weltmann öfters den Schulmann mit ſeiner Theorie in ſeine Schule weiſen, als ſei er für die Praxis verdorben. Daher handelt nun K. das Verhältniſs der Theorie zur Praxis in drei Nummern ab:

a. in Anſehung der Moral überhaupt (in Abſicht auf das Wohl jedes Menſchen);

b. in Anſehung der Politik (in Abſicht auf das Wohl der Staaten) oder des Staatsrechts;

c. in Anſehung der Kosmopolitik (in Abſicht auf das Wohl der Menſchengattung im Ganzen) oder des Völkerrechts (S. III. 422. ff.).

5. I. Von dem Verhältniſs der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt; gegen Garve.

A. Kant hatte (P. 234.) die Moral für eine Wiſſenſchaft erklärt, die da lehrt, wie wir der Glückſeligkeit würdig werden ſollen.

b. Dieſen Satz drückt Garve (Verſuche über verſchiedene Gegenſtände aus der Moral und Literatur 1. Th. S. 111.) ſo aus: Kant wolle, daſs die Beobachtung des moraliſchen Geſetzes der einzige Endzweck für den Menſchen ſei. (Nach Kant iſt das höchſte Gut, welches in der Vereinigung und Zuſammenſtimmung der Moralität des Menſchen mit der Glückſeligkeit deſſelben beſteht, der einzige Endzweck des Menſchen und ſeines Schöpfers.) S. Gut, 8. b.).

B. Kant hatte geſagt (P. 196.): das höchſte Gut ſei zwar der ganze Gegenſtand einer reinen praktiſchen Vernunft oder eines reinen Willens, aber das moraliſche Geſetz ſei doch der alleinige Beſtimmungsgrund des reinen Willens. S. Glaubensſache, 12. f, und Gut, höchſtes, 9.

b. Dieſen Satz drückt Garve (a. a. O.) ſo aus: der Tugendhafte ſtrebe unaufhörlich darnach, der Glückſeligkeit würdig, aber — in ſo fern er wahrhaft tugendhaft iſt, — nie darnach, glückſelig zu ſeyn (wenn die Worte in ſo fern u. ſ. w. heiſsen ſollen, wenn er überhaupt nur tugendhaft iſt, und alſo ſelbſt da, wo es nicht auf Pflicht ankommt und ihr nicht widerſtritten wird, ſolle der Tugendhafte doch auf Glückſeligkeit gar keine Rückſicht nehmen, ſo widerſpricht dies K. Behauptungen gänzlich).

Dieſe Einwürfe ſind alſo nichts als Miſsverſtändniſſe (S. III. 425. ff.).

6. Auf jene polemiſche Behandlung des moraliſchen Princips folgt nun eine dogmatiſche Behauptung des Gegentheils. Garve ſpielt eigent-

lich mit der Zweideutigkeit des Worts: das Gute, f. Gutes, 3. ff. und Glückseligkeit, 15. Hierher gehört nur Garves Behauptung (a. a. O. S. 112): ich für mein Theil gestehe, dass ich diese Theilung der Ideen (der Tugend und Glückseligkeit) mit meinem Kopfe sehr wohl begreife, dass ich aber diese Theilung der Wünsche und Bestrebungen in meinem Herzen nicht finde; — dass es mir sogar unbegreiflich ist, wie irgend ein Mensch sich bewusst werden kann, sein Verlangen, der Glückseligkeit würdig zu seyn, von dem Verlangen nach Glückseligkeit selbst, rein abgesondert — und also die Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben. Die Antwort hierauf ist: es ist richtig, dass kein Mensch sich mit Gewissheit bewusst werden könne, seine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben. Dass aber der Mensch seine Pflicht ganz uneigennützig ausüben soll, und sein Verlangen nach Glückseligkeit völlig vom Pflichtbegriff absondern muss, um ihn ganz rein zu haben, dessen ist er sich mit der grössten Klarheit bewusst, und das Gegentheil davon ist der Tod aller Moralität. Was Garve von seinem Herzen sagt, kann nichts weiter heissen, als jene Theilung wollte sich nur nicht zum Behuf der Speculation und zur Begreifung dessen, was unbegreiflich (unerklärlich) ist, zusammenreimen. Wenn aber Garve sagt (a. a. O.): solche feine Unterschiede der Ideen verdunkeln sich schon im Nachdenken über particuläre Gegenstände; aber sie verlieren sich gänzlich, wenn es aufs Handeln ankömmt: so behauptet Kant, dass der Begriff der Pflicht fasslicher und kräftiger sei, als jedes von der Glückseligkeit hergenommene oder mit der Rücksicht auf sie vermengte Motiv. Die Richtigkeit dieser Behauptung wird durch die gemeinste Erfahrung bestätigt. Ueber das, was in einem Falle Pflicht sei, ist man immer weniger in Verlegenheit, und wird mehr dadurch erhoben und bis zur Begeisterung belebt, als über das, was man zu thun habe, sei-

ne Wohlfahrt zu befördern, welches nicht einmal bindet, geschweige denn erhebt und begeistert. Alles also, was in der Moral für die Theorie richtig ist, das mufs auch für die Praxis gelten. In der Qualität eines durch seine eigene Vernunft gewissen Pflichten unterworfenen Wesens ist also Jedermann ein Geschäftsmann, und da er als ein solches der Schule der Weisheit nie entwächst, so kann er durch Erfahrung hierüber nie besser belehrt werden, als der Anhänger der Theorie, und etwa diesen mit stolzer Verachtung zur Schule zurückweisen (S. III. 432. ff.).

7. II. Vom Verhältnifs der Theorie zur Praxis im Staatsrecht; gegen Achenwall und Hobbes.

Das Princip der Stiftung einer bürgerlichen Verfassung ist das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen. Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von Jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist; und das öffentliche Recht ist der Inbegriff der äufsern Gesetze, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen. Jede Einschränkung der Freiheit aber durch die Willkühr eines Andern heifst Zwang. Der bürgerliche Zustand also (blofs als rechtlicher) ist auf folgende Principien *a priori* gegründet:

a. die Freiheit jedes Gliedes der Societät, als Menschen;

b. die Gleichheit desselben mit jedem Andern, als Unterthan;

c. die Selbstständigkeit desselben, als Bürgers (S. III. 446. ff.).

8. Diese Principien sind Gesetze, nach denen allein eine Staatserrichtung möglich ist.

a. Das Princip der Freiheit für die Constitution eines gemeinen Wesens kann in der Formel ausgedrückt werden: Niemand kann mich zwingen, auf seine Art (wie er sich das Wohlseyn anderer Menschen denkt) glücklich zu seyn.

b. Das Princip der Gleichheit kann in der Formel ausgedrückt werden: Ein jedes Glied des Gemeinen Wesens hat gegen jedes Andere Zwangsrechte, wovon nur das Oberhaupt desselben ausgenommen ist (darum, weil es von jenem kein Glied, sondern der Schöpfer oder Erhalter desselben ist). Die Unterthanen sind aber nur dem Rechte nach einander gleich, welche Gleichheit ganz wohl mit der gröſsten Ungleichheit z. B. der Güter (zwischen Armen und Reichen), oder des Gehorsams (zwischen Kind und Aeltern, oder Weib und Mann) u. s. w. bestehen kann. Aber jedes Glied des Gemeinen Wesens muſs zu jeder Stufe eines Standes in demselben (die einem Unterthan zukommen kann) gelangen dürfen (unter Voraussetzung seines Talents, Fleiſses und Glücks). Es dürfen ihm seine Mitunterthanen durch ein erbliches Prärogativ darin nicht im Wege stehen; denn das angebohrne Recht eines Jeden im bürgerlichen Zustande ist gleich. Die Geburt ist keine That des Gebohrnen, und kann also kein Vorrecht eines Gliedes des Gemeinen Wesens erwerben.

c. Die Selbstständigkeit eines Gliedes des Gemeinen Wesens als Bürgers bestehet darin, daſs er mit allen übrigen Bürgern gleiches Recht zur Gesetzgebung hat. Ein Staatsbürger ist derjenige, der das Stimmrecht in der Gesetzgebung hat, und die dazu erforderliche Qualität ist, daſs er sein eigener Herr sei (S. III. 448.).

9. Folgerung. Die bürgerliche Gesetzgebung gründet sich auf den ursprünglichen Contract, der die bloſse Idee der Vernunft ist, daſs jeder Gesetzgeber seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können. Achenwall sagt (*Jus Naturae. Edit. V. Pars post.* §. 203. *seqq.*): Wenn die Gefahr des Gemeinen Wesens aus längerer Duldung der Ungerechtigkeit des Oberhaupts gröſser ist, als die Gefahr von Ergreifung der Waffen gegen ihn, so könne das Volk von seinem Unterwerfungsvertrag abgehen, und das Oberhaupt entthronen. Allein diese Maxime würde alle rechtliche Verfassung unsicher machen, und den Zustand einer völligen Gesetzlosigkeit einführen (s. Politik). Nach Hobbes (*de Cive, cap.* 7. §. 14.) kann das Staatsoberhaupt dem Bürger gar nicht Unrecht thun (es mag über ihn verfügen, was es wolle; welches die entgegengesetzte Meinung ist). Allein dieser Satz (so im Allgemeinen) ist erschrecklich. Alle Widersetzlichkeit gegen das Staatsoberhaupt ist zwar unbedingt unerlaubt, aber die Freiheit der Feder (in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfassung, in der man lebt) ist eine unverlierbare Befugniſs des Staatsbürgers, die ihm, mit Vergünstigung des Staatsoberhaupts selbst, zustehen muſs, durch welches ihm möglich wird, das bekannt zu machen, was ihm von den Verfügungen des Oberherrn ein Unrecht gegen das Gemeine Wesen scheint. So giebt es also eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einstimmung mit welcher keine Praxis gültig ist. Hierwider kann nun nichts vorgebracht werden, als, es dürfe und müsse eine oberste bloſs nach Klugheitsregeln verfahrende Gewalt die Menschen ihrer Herzenshärtigkeit halber in Ordnung halten. Allein wenn das Recht nicht gelten soll, so kann ja das Volk auch seine Gewalt gebrauchen, wodurch alle gesetzliche Verfassung unsicher werden würde. Dies ist also der

Verzweiflungssprung (*salto mortale*) im Staatsrecht (S. III. 460. ff.).

10. III. Vom Verhältniss der Theorie zur Praxis im Völkerrecht; gegen Moses Mendelssohn. Moses Mendelssohn sagt (Jerusalem, 2. Abschn. S. 44. ff.): dass die Menschheit in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und sich vervollkommnen solle, sei ein Hirngespinnst. Kant nimmt dagegen an, dass das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken in Ansehung der Cultur und des moralischen Zwecks seines Daseyns sei. Denn es ist Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen so auf die Nachkommen zu wirken, dass sie immer besser werden (S. III. 479. ff.).

11. Von der Vorsehung allein (weil höchste Weisheit zur Vollendung dieses Zwecks erfordert wird) können wir die Erhaltung und Beschleunigung dieses immerwährenden Fortschritts zum Besseren erwarten, weil die Menschen mit ihren Entwürfen nur von den Theilen ausgehen und die Vorsehung allein auf das Ganze und von da auf die Theile wirken kann. Sie wird sie endlich durch die Noth aus den beständigen Kriegen der Staaten zu einer weltbürgerlichen Verfassung zwingen, die ein rechtlicher Zustand der Föderation nach einem gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht ist. Die aus den vervielfältigten Kriegen entspringende Ohnmacht der Staaten wird endlich die über Krieg und Frieden entscheidende Stimme auf das Volk bringen, und so wird die Nachkommenschaft sich mehr an das Recht halten und zum Bessern fortschreiten. Die Unterthanen sollen indessen diese Wirkungen nicht etwa erzwingen, sondern die dazu erforderlichen Umstände von der Vorsehung erwarten. Weltleute aber werden sagen, diese Theorie eines St. Pierre

und Rousseau gilt nicht für die Praxis. Allein in der Theorie soll das Verhältniss unter Menschen und Staaten so seyn (nach dem Rechtsprincip), und also muss es auch in der Praxis so seyn können (S. III. 485. ff.).

Kant. Met. Anfangsgr. d. Rechtsl. Vorr. S. III.

Dess. Zum ewigen Frieden. Anh. I. *,*. S. 94.

Berl. Monatsschr. Septbr. 1793. 1. S. 201. ff.

Preis,

pretium, *prix*. So nennt man das Aequivalent, das an die Stelle eines andern Dinges kann gesetzt werden. Ein Aequivalent ist nehmlich das, was eben so viel Werth hat, als das Ding, an dessen Stelle es gesetzt wird, so dass beide in Ansehung des Werths gleichgeltend sind. Das für eine Waare zu bezahlende viele oder wenige Geld ist sein Preis. Die Grösse dieses Preises bestimmt sich nach dem zusammengesetzten Verhältniss aus der Menge und dem Bedarf der Waare (G. 77.).

2. Das Aequivalent, welches an die Stelle eines Dinges gesetzt werden kann, das sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, heisst der Marktpreis. So haben Geschicklichkeit und Fleiss im Arbeiten einen Marktpreis, der sich darnach bestimmt, ob viele Menschen das Werk oder die Arbeit, welche durch jene Geschicklichkeit und Fleiss hervorgebracht werden, schätzen, und ob viele oder wenige vorhanden sind, die diese Geschicklichkeit besitzen und diesen Fleiss anwenden. Das Aequivalent für ein Ding, das einem gewissen Geschmack (Wohlgefallen am blo-

ſsen Spiel unſerer Gemüthskräfte) gemäſs iſt, heiſst der Affectionspreis. Witz z. B. hat einen ſolchen Affectionspreis. Der Preis iſt alſo der relative Werth eines Dinges (G. 77. M. II, 105.).

3. Das Geld, ſ. Geld, iſt eine Sache, die im Umlauf des Beſitzes begriffen (*permutatio publica*), den Preis aller andern Dinge (Waaren) beſtimmt, unter welche letztere ſogar Wiſſenſchaften, ſo fern ſie Andern nicht umſonſt gelehrt werden, gehören; deſſen Menge alſo in einem Volke die Begüterung (*opulentia*) deſſelben ausmacht. Denn Preis iſt, eben weil es der relative Werth eines Dinges iſt, das öffentliche Urtheil über den Werth (*valor*) einer Sache, in Verhältniſs auf die proportionirte Menge desjenigen, was das allgemeine ſtellvertretende Mittel der gegenſeitigen Vertauſchung des Fleiſses (des Umlaufs) iſt, d. h. des Geldes. Wo das Verkehr ſehr groſs iſt, werden daher weder Gold noch Kupfer für eigentliches Geld gehalten, weil von dem erſtern zum Umlaufe zu wenig, und von dem letztern zu viel da iſt. Nur Silber (weniger oder mehr mit Kupfer verſetzt) wird deswegen im groſsen Verkehr der Welt für das eigentliche Material des Geldes und den Maaſsſtab der Berechnung aller Preiſe genommen (K. 126.).

Prieſter,

clericus, *ſacerdos*, *clerc*, *prêtre*. Man giebt dieſen Namen den geweihten Verwaltern frommer Gebräuche. Jeder, der vermöge ſeiner Weihung dazu gewiſſe fromme Gebräuche (z. B. bei den Iſraeliten das Opfern, bei den Katholiken das Meſſeleſen, bei den Proteſtanten das Adminiſtriren der Sacramente) zu verrichten vor an-

dern nicht Geweihten das Vorrecht hat, iſt ein Prieſter. Man muſs aber Prieſter nicht mit Geiſtlichen verwechſeln; denn unter einem Geiſtlichen verſteht man einen Lehrer der rein moraliſchen Religion. Man kann ein Prieſter und Geiſtlicher zugleich ſeyn, wie dies bei den chriſtlichen Geiſtlichen der Fall iſt, darum ſind aber doch nicht beide Begriffe identiſch (R. 152.).

Prieſtley,

ſ. Diſciplin, 10. und Hume, 7. d.

Primat,

ſ. Intereſſe, 7. ff.

Princip,

ſ. Anfang und Grundſatz.

1. Abſolutes Princip, ſ. Anfang, 5. ff.

2. Princip aller analytiſchen Erkenntniſs, ſ. Analytiſches Urtheil.

3. Princip aller ſynthetiſchen Erniſs, ſ. ſynthetiſches Urtheil.

4. Princip alles äuſsern Rechts, ſ. Recht, äuſseres.

5. Allgemeines Princip, ſ. Grundſatz, 2.

6. Apodiktiſches Princip, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

7. Aſſertoriſch - praktiſches Princip, ſ. Imperativ, bedingter.

8. Auswärtiges Princip (*principium peregrinum, principe pérégrin*), das Princip einer Wiſſenſchaft, welches auf Begriffe, die nur auſser ihr Platz finden können, gegründet iſt. So iſt der Begriff eines göttlichen Zwecks ein auswärtiges Princip in der Naturwiſſenſchaft; denn der Begriff Gott gehört zur Theologie und nicht zur Teleologie der Natur. Wiſſenſchaften — welche auswärtige Principien enthalten — legen ihren Lehren Lehnſätze (*Lemmata*) zum Grunde; das heiſst, ſie borgen irgend einen Begriff, und mit ihm einen Grund der Anordnung von einer andern Wiſſenſchaft. Solche Lehnſätze ſind dann auswärtige Principien (U. 304. f. M. II. 825.).

9. Comparatives Princip, ſ. Anfang, 5. ff.

10. Contradictoriſch - entgegengeſetztes Princip, ſ. Oppoſition.

11. Conſtitutives Princip, ſ. Conſtitutiv.

12. Princip der Affinität, ſ. Affinität.

13. Princip der Analogien der Erfahrung, ſ. Analogie der Erfahrung.

14. Princip der Anticipationen der Wahrnehmung, ſ. Empfindung, 5. ff.

15. Princip der Autonomie des Willens, ſ. Autonomie, 4. ff.

16. Princip der Axiomen der Anſchauung, ſ. Axiomen der Anſchauung, 3. ff.

17. Princip der Continuität der Erscheinungen, s. Continuität, 3. ff.

18. Princip der Continuität der Formen, s. Affinität.

19. Princip der Dynamik, s. Reales der Gegenstände äusserer Sinne.

20. Princip der Gleichartigkeit, s. Homogeneität.

21. Princip der Heteronomie des Willens, s. Heteronomie, 3. ff.

22. Princip der Homogeneität, s. Homogeneität.

23. Princip der Moralität, s. Sittlichkeit.

24. Princip der Selbstliebe, s. Selbstliebe.

25. Princip der Sittlichkeit, s. Sittlichkeit.

26. Princip der Specification, s. Specificationsgesetz.

27. Princip der Tugendlehre, s. Pflicht, Tugendpflicht.

28. Princip der Urtheilskraft, s. Zweckmäſsigkeit.

29. Princip des Geschmacks, s. Geschmack, 10. f.

30. Princip des Wollens, s. Pflicht.

31. Disparates Princip, s. Opposition.

32. Einheimisches Princip (*principium domesticum, principe domestique*), das Princip einer Wissenschaft, das derselben innerlich ist. So ist der Begriff eines Naturzwecks ein einheimisches Princip der Naturwissenschaft; denn wir finden in der Natur und dem Laufe der Erzeugungen solche Producte, die als Naturzwecke betrachtet werden müssen (U. 304.).

33. Empirisches Princip, s. Grundsatz, empirischer.

34. Formales, logisches Princip (*principium formale, principe formal*), dasjenige Princip, durch welches die Vernunft überhaupt, d. i. ohne Rücksicht auf gewisse Gegenstände bestimmt, was sich denken läst (Originalideen, §. 41. S. 13.). So ist der Satz des Widerspruchs das formale Princip alles Denkens, Urtheilens und Schliesens, ohne Ausnahme und ohne Rücksicht auf einen Gegenstand. Was also mit diesem Princip nicht bestehen kann, ist offenbar nichts (gar nicht einmal ein Gedanke) (Schultz Prüfung, 2. Th. §. 57. S. 129), s. Analytische Urtheile, 10. ff. Eben so ist der Satz: ein jeder Satz muss einen Grund haben, ein formales Princip. Das macht nehmlich den Satz zu einem Satze. Der Satz ist nehmlich ein assertorisches Urtheil. In dem bedingten Satze: wenn ein Körper einfach ist, so ist er unveränderlich, ist ein Verhältniss zweier Urtheile: wenn ein Cörper einfach ist, und, so ist er unveränderlich. Aber keines dieser Urtheile ist ein Satz, denn sie sind beide nur problematisch, oder sagen nur Möglichkeit, nicht, wie die assertorischen Urtheile, Wirklichkeit aus. Nur die Consequenz des Urtheils: so ist er unveränderlich,

aus dem Urtheile, wenn ein Cörper einfach ist, macht den Satz aus, denn sie ist assertorisch oder sagt Wirklichkeit aus. Das Urtheil: einige Cörper sind einfach, mag immer widersprechend seyn, es kann gleichwohl doch aufgestellt werden, um zu sehen, was daraus folgen würde, wenn es als Assertion, d. i. als Satz ausgesagt würde. Ein gegründetes Urtheil und ein Urtheil das Wirklichkeit aussagt, ist aber identisch. Da nun der Satz ein Urtheil ist, das Wirklichkeit aussagt, so ist es auch ein gegründetes Urtheil; folglich folgt der Satz: ein jeder Satz muss einen Grund haben, oder gegründet seyn, aus dem Satz des Widerspruchs. Denn ein Satz, der nicht gegründet wäre, würde kein Satz seyn. Man kann also den Satz: ein jeder Satz muss einen Grund haben, das allgemeine, logische oder formale Princip der Sätze nennen, und er ist, wie wir gesehen haben, dem Satz des Widerspruchs untergeordnet, oder wird aus ihm bewiesen. Die formalen Principien abstrahiren gänzlich von allem, was die Möglichkeit des Gegenstandes betrifft, und gehen blofs auf die formalen Bedingungen der Urtheile (E. 15. ff.).

35. Höheres Princip (*principium superius, principe superieur*), ein solches Princip, das andere Principien unter sich hat. So ist der Satz des Widerspruchs ein höheres Princip, als der formale Satz des Grundes, s. Princip, formales (U. XXI.).

36. Logisches Princip, s. Princip, formales.

37. Materiales Princip (*principium materiale, principe materiel*), dasjenige Princip, welches die ursprüngliche Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnifs ist, die in Beziehung auf ge-

wisse Gegenstände steht (Originalideen, §. 45. S. 14.). Alle materiale Principien setzen die Denkbarkeit der Gegenstände voraus, denn was nicht denkbar ist, das ist überhaupt kein Gegenstand. Etwas denken können, ist aber noch nicht hinreichend zur Möglichkeit des Gegenstandes. Dazu gehören materiale Principien. So ist der Grundsatz der Causalität: ein jedes Ding muss seinen Grund haben, ein materiales Princip. Ein materiales Princip muss etwas über die Objecte und ihre Möglichkeit bestimmen (E. 16. f.).

38. Metaphysisches Princip (*principium metaphysicum, principe de metaphysique*), dasjenige Princip, welches die Bedingung *a priori* vorstellt, unter der allein Objecte, deren Begriff empirisch gegeben seyn muss, *a priori* weiter bestimmt werden können. So ist es ein metaphysisches Princip der Erkenntniss der Cörper, als Substanzen und als veränderlicher Substanzen, dass ihre Veränderung eine äussere Ursache haben müsse; weil hier ein empirischer Begriff, nehmlich der eines Cörpers, als eines beweglichen Dinges im Raum, gegeben ist; aber, dass der Körper eine äussere Ursache seiner Veränderung, der Bewegung, haben müsse, völlig *a priori* eingesehen werden kann. Das Princip der praktischen Zweckmässigkeit der Natur, dass nehmlich der freie Wille sich so bestimmen kann, dass es ihm aus freiem Willen nach Zwecken zu handeln in der Natur möglich ist, oder die Gegenstände des Wollens diesen Zwecken gemäss seyn müssen, liegt in der Idee der Bestimmung eines freien Willens, weil der freie Wille sich doch wozu bestimmen, und dies also auch für möglich halten muss. Dies Princip ist aber metaphysisch; weil der Begriff eines Begehrungsvermögens, als eines Willens, doch em-

pirifch gegeben werden mufs; aber dennoch ein Princip *a priori* ift, weil es keiner weitern Erfahrung bedarf, um die Verbindung des Prädicats, dafs es für den Willen zweckmäfsige Gegenftände geben mufs, mit dem empirifchen Begriff des Subjects eines Willens einzufehen; fondern diefe Verbindung völlig *a priori* eingefehen werden kann (U. XXIX. M. II. 418. *)).

39. Moralifch - praktifches Princip, f. Praktifch und Expofition, 22. ff.

40. Objectives Princip (*principium objectivum, princip objectif*), ein folches Princip, das auf Objecte geht, und beftimmt, wie die Objecte befchaffen feyn müffen. Dergleichen objective Principien find z. B. die Verftandesgrundfätze, als der, dafs jede Veränderung eine Urfache haben mufs; denn diefer Satz beftimmt, dafs alle Veränderungen der Erfcheinungen oder Erfahrungsobjecte aus etwas erfolgen, woraus fie nothwendig erfolgen müffen, und woraus fie allgemein nach einer unveränderlichen Regel erfolgen. Ein folches objectives Princip ift es auf unbeftimmte Art (*principium vagum, principe vague*), wenn es ein folches ift, das als blofs regulativer Grundfatz und Maxime den empirifchen Gebrauch der Vernunft durch Eröffnung neuer Wege, die der Verftand nicht kennt, ins Unendliche (Unbeftimmte) befördert und befeftigt, ohne dabei jemals den Gefetzen des empirifchen Gebrauchs im Min-

*) Dies 418. Marginale mufs hiernach fo geändert werden: Statt formalen, in der erften Zeile, mufs es, praktifchen, heifsen; und ftatt: diefes Princip ift aber auch, in der fünften Zeile mufs es heifsen: das Princip der praktifchen Zweckmäfsigkeit der Natur ift aber u. f. w.

desten zuwider zu seyn (C. 708.). S. Anfang, 17. Ein solcher regulativer Grundsatz ist z. B. die Idee eines Weltganzen, oder alle Erscheinungen zusammen als ein einziges zusammenhängendes und vollendetes Ganze zu betrachten. Wenn nun die Vernunft zur Untersuchung der Erfahrungsgegenstände angewandt wird, so bringt uns die Idee vom Weltganzen unter andern auf die Vorstellung des Zusammenhangs aller Weltcörper unter einander durch Centralcörper. Der Verstand kennt davon nichts, weil sein Geschäft nur ist, die Erscheinungen unter Gesetze zu bringen, aber nicht die dadurch entstehenden Reihen der Erscheinungen zu vollenden. Nur die Vernunft, die auf Vollendung jeder solchen Reihe dringt, durch ihre regulativen Grundsätze, kann uns also vorstellen, dass ein Weltganzes sei, welches darin bestehe, dass eine Anzahl Himmelscörper (z. B. Trabanten der Planeten) sich um einen Centralcörper (ihren Hauptplaneten) bewegen; dass dieser Centralcörper (der Hauptplanet) sich mit seinen um ihn laufenden Cörpern (den Trabanten) und mehrere solche (Trabanten-) Systeme zusammen um einen grössern Centralcörper (die Sonne), dass mehrere dieser grössern (Sonnen-) Systeme wieder um einen grössern (vielleicht dunkeln) Centralcörper sich bewegen, und so ins Unendliche, eigentlich Unbestimmte, fort, bis sie zuletzt Milchstrassen und Systeme von Milchstrassen bilden, wodurch der Erfahrung und ihren Gesetzen gar kein Eintrag geschieht, sondern vielmehr die Beobachtung durch diese Idee geleitet wird.

41. Praktisches Princip, s. Imperativ, 2.

a. Apodiktisch-praktisches Princip, s. Imperativ, kategorischer.

b. Affertorifch-praktifches Princip, f. Imperativ, bedingter.

c. Formales praktifches Princip (*principium formale practicum, principe formel de pratique*), ein folches praktifches Princip, das von allen fubjectiven Zwecken abftrahirt (G. 64.). So ift der kategorifche Imperativ: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannft, dafs fie ein allgemeines Gefetz werde, ein formales praktifches Princip, denn es ift dabei von keinen Zwecken des Handelnden die Rede.

d. Materiales praktifches Princip, f. Expofition, 25. u. 31.

e. Objectiv-praktifches Princip, f. Maxime, 6. u. Imperativ.

f. Problematifch-praktifches Princip, f. Gefchicklichkeit, 5. ff. u. Gebot, 3.

g. Subjectiv-praktifches Princip, f. Maxime, 2. 6. u. Selbftliebe.

h. Technifch-praktifches Princip, f. Gefchicklichkeit, 7.

42. Regulatives Princip, f. Maxime, 4. f.

a. Regulatives Princip der Vernunft, f. Regulativ.

b. Regulatives Princip des Verftandes, f. Regulativ.

43. Princip, fchlechthin, f. Anfang, 5. ff.

44. Sittlichkeitsprincip, ſ. Sittlichkeitsprincip.

45. Subjectives Princip, ſ. Maxime, 2. 6.

46. Synthetiſches Princip, ſ. Tugendlehre.

47. Theoretiſches Princip, ſ. Geſchicklichkeit, 4.

48. Transſcendentales Princip, ſ. Transſcendental.

Privatklugheit,

ſ. Klugheit, 3.

Probabilismus,

ſ. Gewiſſen, 2.

Probirstein

der Wahrheit der Regeln, ſ. Hypothetiſch, 5.

Problematiſch,

ſ. Function, 14, 22. u. Gemeinſchaft, 4. Geſchicklichkeit, 5. ff. u. Gebot, 3. Begriff, 20. a.

Product,

ſ. Educt, 3. f. Man nennt aber auch das Kunſtwerk, d. h. denjenigen Gegenſtand, den eine von der Materie (den Theilen) deſſelben unterſchiedene vernünftige Urſache hervorgebracht hat, ein Product dieſer Urſache (U. 290.), ſ. Zweck.

Productive

Einbildungskraft, ſ. Einbildungskraft, 3.

Progreſſive

Lehrart, ſ. Methode, ſynthetiſche.
Progreſſive Syntheſis, ſ. Syntheſis.

Progreſſus,

Fortſchritt, (*progreſſus, progrès*). Dieſen Namen führt der Fortgang von der Bedingung zum Bedingten (C. 539.), z. B. in der Reihe der Zeugungen der Fortgang von den Eltern zu den Kindern. Man bedient ſich, um die Syntheſis einer niemals vollſtändigen Reihe genau zu beſtimmen, zweier Ausdrücke: Progreſſus ins Unendliche (*in infinitum*) und Progreſſus ins Unbeſtimmte (*in indefinitum*). Des erſten Ausdrucks bedienen ſich die Mathematiker. Es giebt nehmlich in der Arithmetik Reihen, worunter man eine Menge von Gröſsen verſteht, deren jede nach einem gewiſſen allen gemeinſchaftlichen Geſetze beſtimmt wird (Käſtner Analyſ. endl. Gröſsen, §. 9.). So iſt z. B. 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256, ... eine ſolche Reihe, denn es iſt

eine Menge von Gröſsen, die alle nach dem gemeinſchaftlichen Geſetz beſtimmt werden, daſs die folgende immer das Doppelte der vorhergehenden iſt. Von einer ſolchen Reihe ſagt nun der Mathematiker, ſie gehe ins Unendliche fort, und verſteht darunter, man komme niemals an eine Grenze, niemals dahin z. B., daſs man in der zum Beiſpiel angegebenen Reihe nicht mehr eine Gröſse angeben könne, welche das Doppelte der vorhergehenden ſei. Dieſes bezeichnen ſie durch die Reihe Puncte die ſie beliebig hinter eine dieſer Gröſsen, z. B. hier hinter 256, ſetzen. Die Philoſophen, z. B. Wolf (*Ontologia*, §. 824) und Baumgarten (Metaphyſik, §. 169.), wollen nur den Ausdruck Progreſſus ins Unbeſtimmte (*in indefinitum*) gelten laſſen. Sie haben eine eigene Bedenklichkeit, die ihnen eine ſolche Unterſcheidung anrieth, und ſagen, das Unendliche in der Mathematik ſei nur imaginär, um daſſelbe allein für Gott, der allein unendlich ſei, zu vindiciren. Daher machen ſie dieſen Unterſchied zwiſchen dem eigentlichen Unendlichen (*infinitum*) und dem mathematiſchen Unendlichen (*indefinitum*, *infinitum imaginarium et mathematice tale*) (C. 538. M. I. 618.).

2. Von einer geraden Linie und eben ſo von einer ſolchen Reihe, als ich zum Beiſpiel (in 1.) angeführt habe, iſt es ganz gleichgültig, ob man ſagt: ſie könne ins Unendliche oder unbeſtimmbar weit verlängert werden; beides iſt richtig. Hier würde es eine leere Subtilität ſeyn, beides zu unterſcheiden; und ſo iſt es mit jedem Progreſſus, er geht ins Unendliche (M. I. 619.). Es iſt freilich richtiger, wenn man ſagt: ziehet eine Linie unbeſtimmbar weit, als ziehet ſie ins Unendliche fort. Denn unbeſtimmbar weit bedeutet, macht ſie ſo lang, als ihr wollt. Ins Unendliche aber bedeutet eigentlich, ihr ſollt niemals aufhören, ſie

zu verlängern, welches doch hierbei nicht die Absicht ist. Wenn aber vom können (in der reinen Anschauung) die Rede ist, so ist der letztere Ausdruck ganz richtig, denn ihr könnt sie ins Unendliche immer größser machen. Und so verhält es sich in allen Fällen, wo man vom Progressus spricht; dieser mögliche Fortgang geht in der Reihe der Erscheinungen ins Unendliche. Von einem Elternpaar kann man in absteigender Linie der Zeugung, d. i. von Vater auf Sohn, ohne Ende fortgehen, und auch ganz wohl denken, dafs die Reihe wirklich in der Welt so fortgehe. Denn hier bedarf die Vernunft niemals absolute Totalität (Vollständigkeit) der Reihe, weil solche nicht als Bedingung und gegeben vorausgesetzt, sondern nur als ein angeblich Bedingtes ohne Ende hinzugesetzt wird (C. 539. f.), s. Geben, 6.

Ganz anders verhält es sich mit dem Fortschritt im Moralischen. Einem vernünftigen aber endlichen Wesen ist z. B. nur der Progressus ins Unendliche, von niedern zu den höhern Stufen der moralischen Vollkommenheit, und nicht die endliche Erreichung derselben, möglich. Hier ist ins Unendliche nicht einerlei mit ins unbestimmbar Weite. Da nun vom Moralischen die Rede ist, so giebt es hier zwei Seiten, nehmlich die Betrachtung des Moralischen in der Sinnenwelt, und die Betrachtung desselben als Beschaffenheit eines Wesens mit freiem Willen, d. i. eines solchen, welches in Ansehung seines Willens nicht dem Gesetz der Nothwendigkeit in der Welt der Erscheinungen (der Natur) unterworfen ist, sondern zu einer intelligibeln Welt (der Dinge an sich) gehört. Die absolute Totalität ist in der Sinnenwelt nirgends zu finden, denn sie ist eine Vernunftidee; da sie die Vernunft aber doch in Ansehung der moralischen Vollkommenheit, unter dem Namen der Heiligkeit,

von uns fordert, ſo muſs ſie in der Zeit, einer Bedingung der Sinnenwelt, als eine endloſe oder unendliche Reihe betrachtet werden; die aber in der intelligibeln Welt, wo die Zeit wegfällt, ein abſolutes Totum, ein unbedingt vollendetes Ganze, iſt. Wir müſſen uns nehmlich nothwendig vorſtellen, daſs der Unendliche, für den die Zeitbedingung nichts iſt, in der ins Unendliche fortgehenden Reihe des Wachsthums im Guten das Ganze (die Totalität) der Angemeſſenheit zu dem moraliſchen Geſetz ſiehet. Das endliche Geſchöpf aber betrachtet dieſe Vollkommenheit in der Zeit, und findet ſie daher in keinem Zeitpunct ſeines Daſeyns erreichbar. Als Ding an ſich hingegen muſs die moraliſche Vollkommenheit (Heiligkeit) ein vollendetes Ganze und nicht bloſs, wie das in den Sinnen befindliche, nur ſo weit vorhanden ſeyn, als unſere Wahrnehmung reicht. In der ſinnlichen Anſchauung der endlichen Weſen alſo iſt die Heiligkeit derſelben ein Progreſſus ins Unendliche; in der intellectuellen Anſchauung Gottes hingegen ein vollendetes Ganze (P. 221.).

Prolegomena,

prolegomena, *prolégomènes.* Dieſen Namen führen Vorübungen, welche anzeigen, was man zu thun habe, um eine Wiſſenſchaft wo möglich zu Stande zu bringen (P. 39.). Der Name iſt griechiſch, und bedeutet das, beim Vortrage der Wiſſenſchaft, Vorauszuſchickende, oder was wir im Deutſchen auch die Einleitung nennen.

2. Kant hat ſolche Vorübungen zur Metaphyſik, als Wiſſenſchaft, geſchrieben, und es iſt die Frage, wie ſich dieſe Vorübungen, die er Prolegomena nennt, von denen, die Critik

der reinen Vernunft genennt werden, unterſcheiden. Denn beide ſind Propädeutiken oder Vorübungen zur Metaphyſik; beide unterſuchen das Vernunftvermögen. Man findet dieſe Frage beantwortet im Art. Critik der reinen Vernunft, 11. Dieſe Prolegomena aber ſind nicht zum Gebrauch für Lehrlinge, ſondern für künftige Lehrer geſchrieben, und ſollen nicht den Vortrag der Metaphyſik anordnen, ſondern dieſe Wiſſenſchaft erſt erfinden helfen (Pr. 3.).

3. Dieſe Prolegomena ſind auch nicht für ſolche Gelehrte geſchrieben, denen die Geſchichte der Philoſophie ſelbſt ihre Philoſophie iſt. Dieſe können ja der Welt nicht eher von dem Geſchehenen Nachricht geben, als bis diejenigen werden eine Metaphyſik zu Stande gebracht haben, die aus der reinen Vernunft ſelbſt ſchöpfen. Sonſt wird, ihrer Meinung nach, gemeiniglich nichts geſagt, was nicht ſchon ſonſt geſagt worden iſt, und in der That haben ſie auch gewiſſermaſsen nicht ganz unrecht; denn wie ſollte nicht zu jedem Neuen etwas altes Aehnliches gefunden werden, da der menſchliche Verſtand über unzählige Gegenſtände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherlei Weiſe geſchwärmt hat (Pr. 3. f.).

4. Dieſe Prolegomena ſind ferner dazu geſchrieben, daſs der ſelbſtdenkende Leſer gänzlich überzeugt werde, ohne die Befriedigung der in den Prolegomenen geäuſserten Forderungen könne es gar keine Metaphyſik geben. Bis auf Kant fehlte es aber an dieſer Befriedigung, alſo hat es vor Kant noch keine Metaphyſik gegeben. Da ſie aber doch eine Forderung der Vernunft iſt, ſo muſs eine neue Geburt derſelben unausbleiblich erfolgen (Pr. 6.).

5. Die Critik der reinen Vernunft, welche das reine Vernunftvermögen in ſeinem ganzen

Umfange und ſeinen Grenzen darſtellt, bleibt immer das Hauptwerk, welches alles erſchöpft, was zur Möglichkeit einer Metaphyſik als Wiſſenſchaft nöthig iſt. Die Prolegomena ſtehen zwiſchen dieſer Critik, als der Grundlage der Wiſſenſchaft, auf die ſie ſich als Vorübungen der Wiſſenſchaft beziehen, und der Wiſſenſchaft ſelbſt in der Mitte. Jene Critik iſt die Wiſſenſchaft der Vernunftprüfung ſelbſt; dieſe Prolegomena geben nur eine Ueberſicht der Hauptgründe und Reſultate, und beziehen ſich immer auf die Critik ſelbſt. Die Critik geht ſyſtematiſch zu Werke, indem ſie in einem aneinander hängenden Gange fortſchreitet; die Prolegomena heben nur die Hauptmomente heraus, obwohl in der nehmlichen Folge. In der Critik ſteht die ganze Vernunftprüfung in ihren kleinſten Theilen vollſtändig da, in den Prolegomenen findet ſich nur das, was vornehmlich durch ſeine Wichtigkeit einleuchtet. Aber wozu dies, möchte man fragen; weil die Critik der reinen Vernunft allerdings ſchwer zu verſtehen iſt. Die Critik iſt ferner ſo weitläuftig, daſs nicht ein Jeder ſie durchzudenken Luſt haben möchte. Die Dunkelheit der Critik rührt aber zum Theil von der Weitläuftigkeit des Plans her, bei welcher man die Hauptpuncte nicht wohl überſehen kann, auf die es bei der Unterſuchung ankommt. Da nun dieſe Beſchwerde gerecht iſt, ſo ſollen die Prolegomena derſelben abhelfen, und ſo zu einer Ueberſicht der ganzen Critik verhelfen (Pr. 15. f.).

6. Bei der Behandlung der Wiſſenſchaften iſt es gewöhnlich, daſs man ihnen nur ein neues Kleid anzieht. So möchte der gröſste Theil der Leſer und Nichtleſer der Critik ſich von derſelben zum voraus eben dieſe Vorſtellung machen (es ſei nach jener Gellertſchen Fabel immer der alte Hut, nur in einer neuen Form). Die Prolegomena ſollen nun dem Leſer zu der Einſicht

verhelfen, dafs die Critik eine ganz neue Wiffenfchaft enthält. Ein Wink von Hume hat zwar zu diefer Wiffenfchaft die Veranlaffung gegeben, aber er felbft ahndete nicht einmal etwas von einer dergleichen möglichen förmlichen Wissenfchaft, fondern ergab fich gänzlich dem Skepticismus, und behauptete, Metaphyfik als Wiffenfchaft *) fei gar nicht möglich, f. Hume. Kant hingegen behauptet, Metaphyfik als Wiffenfchaft fei möglich, aber ehe man fie als ein Syftem erbaue, müffe man erft das Vernunftvermögen prüfen, aus welchem fie entfpringt (Pr. 16. f.).

7. Die Critik der reinen Vernunft ift durchaus nach fynthetifcher Lehrart abgefafst, in den Prolegomenen hingegen ift der Plan nach analytifcher Methode angelegt, nach welchem man bei der Vernunftprüfung verfahren kann. Wer nun die Prolegomena felbft wiederum dunkel findet, der kann zu allem möglichen Talent haben, aber das Talent der Nachforfchung durch lauter abgezogene Begriffe geht ihm ab. Er follte aber dann auch nicht in Fragen der Metaphyfik den Meifter fpielen, und dreift entfcheiden (Pr. 20. ff.).

Kant. Prolegom. S. 2. f. — S. 9 — S. 15. ff. — S. 20 — §. 4. S. 39.

Profyllogismus,

profyllogismus, *profyllogifme*. Diefen Namen, der eigentlich einen Vorfchlufs bedeutet, führt derjenige Schlufs in einer Reihe von

*) Nehmlich in pofitiver Bedeutung; denn er nannte feine Behauptung: alle Erkenntniffe *a priori* wären nichts als falfch geftempelte Erfahrungen, welches eben fo viel heifst, als es gebe keine pofitive Metaphyfik, felbft Metaphyfik, und legte ihr einen hohen Werth bei (Pr. 9.).

Schlüssen, der die Prämisse eines andern Schlusses zur Conclusion hat; so dass der letztere eine Folge des erstern als seines Grundes ist. Eben so heisst derjenige Schluss in einer Reihe von Schlüssen, dessen Prämisse die Conclusion eines Prosyllogismus ist, so dass der letztere ein Grund des erstern als seiner Folge ist, ein Episyllogismus, welches einen Nachschluss bedeutet (L. 209.).

2. Beispiel.

a.

Prämissen { Obersatz: Alle Menschen sind endliche Wesen;
Untersatz: Cajus ist ein Mensch;

Conclusion: Also ist Cajus ein endliches Wesen.

b.

Prämissen { Obersatz: Alle endliche Wesen sind sinnliche Wesen;
Untersatz: Cajus ist ein endliches Wesen;

Conclusion: Also ist Cajus ein sinnliches Wesen.

c.

Prämissen { Obersatz: Alle sinnliche Wesen streben nach Glückseligkeit;
Untersatz: Cajus ist ein sinnliches Wesen;

Conclusion: Also strebet Cajus nach Glückseligkeit.

3. Erläuterung des Beispiels. Die Schlüsse a, b und c machen eine Reihe von

Schlüſſen aus. Man kann nun in dieſer Reihe auf eine doppelte Art im Schlieſsen fortſchreiten, entweder von den Gründen herab zu den Folgen, nach der Ordnung a, b, c; oder von den Folgen hinauf zu den Gründen, nach der Ordnung c, b, a. Das letzte geſchieht durch die Proſyllogismen b und a. Von dem Schluſs c iſt nehmlich diejenige Prämiſſe, welche der Unterſatz heiſst: Cajus iſt ein ſinnliches Weſen, die Concluſion des Schluſſes b, darum heiſst der Schluſs b der Proſyllogismus vom Schluſs c, und der Schluſs c der Epiſyllogismus des Schluſſes b, weil ſeine eine Prämiſſe die Concluſion jenes Proſyllogismus iſt. Eben ſo iſt der Unterſatz oder die zweite Prämiſſe des Schluſſes b: Cajus iſt ein endliches Weſen, die Concluſion des Schluſſes a. Darum iſt a ebenfalls ein Proſyllogismus von b, und b ein Epiſyllogismus von a; und ſo kann nun auch ein Schluſs durch ſeinen Oberſatz mit einem andern zuſammenhängen, deſſen Concluſion dieſer Oberſatz iſt. Eine ſolche aus zwei, drei oder mehrern Schlüſſen beſtehende Reihe heiſst ein zuſammengeſetzter, ein einziger aus den beiden Prämiſſen und der Concluſion beſtehender Schluſs hingegen, ein einfacher Schluſs. Ein zuſammengeſetzter Schluſs, in welchem die mehrerern Vernunftſchlüſſe durch Subordination, d. h. als Gründe und Folgen mit einander verbunden ſind, wird *ratiocinatio polyſyllogiſtica* oder eine Kette von Vernunftſchlüſſen genannt.

Man kann ſie ganz allgemein durch folgendes Schema vorſtellen:

I.	M iſt N;	II.	N. iſt P.
	A iſt M;		A iſt N;
	A iſt N;		A iſt P.
IV.	P. iſt Q;	IV.	Q iſt B;
	A iſt P;		A iſt Q;
	A iſt Q.		A iſt B.

u ſ. w.

Man kann hieraus eine Schlusskette (*sorites*) machen, welche so aussieht:

A ist M;
M ist N;
N ist P;
P ist Q;
Q ist B;

Also A ist B.

Da jede Prämisse die Conclusion aus zwei andern Prämissen seyn muss, so stellt folgende Figur den ganzen Zusammenhang vor; wo unter jedem Satze die zwei Prämissen stehen, aus welchen er-folgt:

Seite des Absteigens oder des Bedingten

A ist B

A ist Q — Q ist B

A ist P — P ist Q — Q ist R — R ist B.

A ist N — N ist P — P ist S — S ist Q — Q ist T — T ist R — R ist V — V ist B.

A ist M - M ist N N ist W - W ist P P ist X - X ist S S ist Y - Y ist Q Q ist U - U ist T T ist Z - Z ist R R ist K - K ist V V ist L - L ist B.

u. s. w.

Seite des Aufsteigens oder der Bedingungen (Lambert Organon 1. Th. §. 295. f. u. 300.).

(L. 209.).

4. Im Vernunftschluss gelangt man also durch eine Reihe von Bedingungen, welche die Prämissen heissen, zu einer Erkenntniss, welche die Conclusion genannt wird, die durch die *ratiocinatio polysyllogistica* immer weiter fortgesetzt werden kann. Dieses ist aber sowohl bei den kategorischen als hypothetischen Schlüssen möglich. Schlüsse heissen nehmlich kategorisch oder hypothetisch, je nachdem der Obersatz ein kategorisches oder hypothetisches Urtheil ist, welches an dem gegebenen Exponenten dieser Urtheile zu sehen ist. Dieser Exponent ist das Zeichen, welches das Kategorische oder Hypothetische des Urtheils ausdrückt. Der Exponent des kategorischen Urtheils ist die Copula ist, die in demselben ohne allen Zusatz Subject und Prädicat mit einander verknüpft, so dass dabei weder wenn, noch so, noch oder, kurz gar keine Bedingung dabei steht. Das gegebene Beispiel enthält folglich bloss kategorische Schlüsse. Der Exponent des hypothetischen Urtheils ist die darin befindliche Consequenz, in so fern sie durch die Wörter wenn und so ausgedrückt wird, z. B. wenn alle Cörper zusammengesetzt sind, so sind sie theilbar. Man kann also in kategorischen und hypothetischen Vernunftschlüssen die Reihe der Schlüsse sowohl auf der Seite der Bedingungen, durch Prosyllogismen, oder auf der Seite des Bedingten, durch Episyllogismen, in unbestimmte Weiten (*in indefinitum*) fortsetzen; jene heisst die aufsteigende, diese die absteigende Reihe der Vernunftschlüsse (C. 387.).

5. Mit der Reihe der Prosyllogismen verhält es sich aber ganz anders als mit der Reihe der Episyllogismen. Denn, in der aufsteigenden Reihe der Vernunftschlüsse ist die Conclusion immer nur bedingt gegeben, nehmlich unter der Bedingung der Prämissen, welche aber wieder Con-

clufionen aus andern Prämiffen der Profyllogismen find. Die Conclufion in 2. c. dafs Cajus nach Glückfeligkeit ftrebt, ift nur unter den Bedingungen in den beiden Prämiffen richtig, von denen der Unterfatz wieder die Conclufion aus den Prämiffen in b. ift. Folglich kann man zu der Erkenntnifs in einer Conclufion vermittelft der Vernunft nicht anders gelangen, als wenigftens unter der Vorausfetzung, dafs alle Glieder der Reihe auf der Seite der Bedingungen (alle Prämiffen aller Profyllogismen) gegeben find. Auf der Seite der Bedingungen fordert man alfo Totalität; denn nur unter der Vorausfetzung aller Prämiffen aller Profyllogismen ift das Urtheil in der Conclufion eines Vernunftfchluffes *a priori* möglich, weil, wenn nur eine diefer Prämiffen fehlte, es damit an einem der Möglichkeit diefer Conclufion fehlen würde. Auf der Seite des Bedingten ift es dagegen ganz anders; denn die Folgerungen aus einer Conclufion, die wieder zur Prämiffe eines Epifyllogismus gemacht wird, bilden nur eine werdende, aber nicht eine fchon ganz vorausgefetzte, oder eine gegebene Reihe; mithin wird hier nur ein potentialer (logifch - möglicher, nicht fchon wirklicher) Fortgang gedacht. Daher, wenn eine Erkenntnifs (in einer Conclufion) als bedingt (durch Prämiffen) angefehen wird, fo ift die Vernunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen (der Prämiffen in den Profyllogismen) in auffteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzufehen. Wie weit der Fortgang von einer Erkenntnifs fich aber *a parte pofteriori* (in abfteigender Linie erftrecke, kann der Vernunft ganz gleichgültig feyn, indem die Conclufion durch ihre Gründe *a parte priori* (die Prämiffen in auffteigender Linie) fchon hinreichend beftimmt und gefichert ift. Es mag nun feyn, dafs auf der Seite der Bedingungen die Reihe der Prämiffen ein Erftes habe, oder *a parte*

priori ohne Grenzen fei: fo mufs fie doch Totalität der Bedingungen enthalten, wenn wir auch nie bis zu jenem Erften gelangen follten. Diefes ift eine Forderung der Vernunft, die ihr Erkenntnifs als *a priori* beftimmt und als nothwendig ankündigt, entweder an fich felbft, und dann bedarf es keiner Gründe (wie z. B. in den mathematifchen Axiomen), oder als abgeleitet, dann mufs es in der Reihe feiner Gründe einen abfolut erften, oder Grund an fich felbft geben, der weiter keiner Gründe bedarf, und fo doch die ganze Reihe felbft unbedingter Weife oder an fich febft wahr feyn (C. 388. M. I., 436.).

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. I. Buch. II. Abfchn. S. 387. ff.

Pfychologie,

Seelenlehre (C. 395.), Pfychologie des innern Sinnes, *pfychologia*, *pfychologie*. Unter diefem Namen kann man die ganze Erkenntnifs vom denkenden Subject zufammenfaffen, und daraus eine Wiffenfchaft (im weitern Sinne des Worts) alles desjenigen bilden, was im innern Sinne zu finden feyn mufs und zu finden ift (C. 391.). Sie ift ein Theil der Phyfik im weiteren Sinne, f. Phyfik.

2. Die Philofophie über das denkende Subject, welches man Seele nennt, fufst fich entweder auf Gründe der Erfahrung, dann heifst fie empirifche Pfychologie, oder fie trägt ihre Lehren lediglich aus Principien *a priori* vor, und wird rationale oder reine Pfychologie genannt. Bei der empirifchen Pfychologie liegt innere Erfahrung zum Grunde, nehmlich über die denkende Natur des Menfchen; fie ift alfo Erkenntnifs *a pofteriori*, oder aus dem durch den innern

Sinn Gegebenen (Pr. 24.). Sie muſs aber jederzeit von dem Range einer eigentlich ſo zu nennenden Naturwiſſenſchaft entfernt bleiben, weil Mathematik auf die Phänomene des innern Sinnes nicht anwendbar iſt, und weil ſie in ihr das Mannigfaltige der innern Beobachtung nur durch bloſse Gedankentheilung von einander abſondert, nicht aber abgeſondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subject ſich unſern Verſuchen der Abſicht angemeſſen von uns unterwerfen läſst, und ſelbſt die Beobachtung an ſich ſchon den Zuſtand des beobachteten Gegenſtandes alterirt und verſtellt. Sie kann daher nur Naturbeſchreibung der Seele, aber nicht Seelenwiſſenſchaft, ja nicht einmal pſychologiſche Experimentallehre werden (N. XI.). Man kann dieſe empiriſche Pſychologie auch Anthropologie des innern Sinnes nennen, und ſie iſt die Kenntniſs unsers denkenden Selbſt im Leben, eine theoretiſche Erkenntniſs, die aus der Beobachtung unſrer ſelbſt geſchöpft wird, ſ. Anthropologie. Wolf hat zuerſt zwiſchen empiriſcher und rationaler Pſychologie unterſchieden.

3. Die reine Vernunft fordert ein abſolutes Subject, d. i. ein solches Subject, auf welches ſich zuletzt alle Prädicate beziehen, das aber weiter nicht Prädicat eines andern Subjects ſeyn kann, und giebt ſo die Idee zu einer transſcendentalen Seelenlehre (*pſychologia rationalis*) als der Wiſſenſchaft von dieſer Idee (C. 391. 400.) S. Paralogismus und Ich. Dieſe Wiſſenſchaft iſt, als poſitive oder ſolche, die etwas lehrt, eine Scheinwiſſenſchaft; als negative oder ſolche, die Scheinerkenntniſſe aufdeckt, eine ächte Wiſſenſchaft. Sie iſt dann ein Zweig der Metaphyſik. Der eine Hauptzweig der Metaphyſik iſt nehmlich die rationale Phyſiologie der Natur, die die Na-

tur, d. i. den Inbegriff gegebener Gegenstände betrachtet. Wenn nun der Gebrauch der Vernunft in einer solchen rationalen Naturbetrachtung hyperphysisch und transscendent ist, so entsteht eine vermeintliche Erkenntniss des übersinnlichen Grundes (Substrats) aller Erscheinungen des innern Sinnes, als sei dieser Grund ein existirender absoluter Gegenstand. Die Erkenntniss des Scheins bei dieser Scheinwissenschaft ist wahr und könnte die transscendentale Psychologie genannt werden. Diese Wissenschaft lehrt die Natur der psychologischen Idee, welche darin besteht, dass wir, vermöge dieses regulativen Vernunftbegriffs, alle Erscheinungen, Handlungen, und jede Empfänglichkeit unseres Gemüths, an dem Leitfaden der innern Erfahrung so verknüpfen müssen, als ob unser Gemüth eine einfache Substanz wäre, die, mit persönlicher Identität beharrlich (wenigstens im Leben) existirt, indessen dass ihre Zustände, zu welchen die des Cörpers nur als äussere Bedingungen gehören, continuirlich wechseln (C. 700.). Wenn aber der Gebrauch der Vernunft in einer rationalen Naturbetrachtung physisch oder immanent ist, so entsteht eine ächte Erkenntniss des Gegenstandes des innern Sinnes, der Seele. Diese Erkenntniss von den Grundbegriffen überhaupt der denkenden Natur, oder der Metaphysik der denkenden Natur, heisst immanente rationale Psychologie, wenn man nehmlich die transscendentale und immanente rationale Psychologie unter dem allgemeinen Namen der rationalen Psychologie zusammenfassen und darunter die Wissenschaft von dem verstehen wollte, was einem denkenden Wesen als solchem zukommt (Schulz Prüfung I. S. 238.). (C. 874. f.), s. Encyclopädie, 12. f.

4. Aristoteles hat zuerst eine Psychologie geschrieben (Περι ψυχης in OO. Tom. I. 1597. 8. p. 1369.

ſqq.). Er unterſucht in derſelben zuerſt die Natur und Subſtanz, ſodann die Accidenzen der Seele; und von dieſen wieder erſt die eigenthümlichen, dann die gemeinſamen. Er unterſucht zugleich dasjenige, was man vor ihm über die Seele geſagt hat, und liefert dadurch eine Geſchichte der pſychologiſchen Erkenntniſſe vor ſeiner Zeit. Das Lebendige, ſagt er, unterſcheide ſich nehmlich von dem Lebloſen hauptſächlich durch zwei Stücke, die Bewegung und die Empfindung. Demokrit behauptete daher, die Seele ſei ein gewiſſes Feuer und Wärme, die aus unzähligen runden Atomen beſtände, welche beſtändig aus der Luft ein- und ausgeathmet würden; auch Leucipp war dieſer Meinung. Selbſt die Pythagoräer ſcheinen ſich die Seele ſo vorgeſtellt zu haben, nehmlich einige als aus Elementen beſtehend, die in der Luft ſchwimmen, andere, daſs ſie das ſei, was dieſe bewege. Sie alle ſcheinen die Bewegung als etwas der Seele eigenthümliches angeſehen zu haben. Demokrit ſagte, die Seele und der Verſtand ſei eins und daſſelbe. Anaxagoras aber, die Seele ſei die Urſache des Verſtandes. So trägt Ariſtoteles auch die Vorſtellungen des Plato im Timäus, des Thales, Diogenes, Alkmäon, Hyppon, Kritias vor, die alle der Seele drei Stücke, Bewegung, Empfindung und Uncörperlichkeit, beilegen. Er unterſucht dann im zweiten Buche dieſe Stücke ſelbſt. Hierauf geht er zu den Sinnen fort. Er handelt in einem eigenen Buche, welches aber zu dem Buche von der Seele zu gehören ſcheint, und die Ueberſchrift hat: über die Empfindung und das Empfindbare, von den jedem Thiere eigenthümlichen und den ihnen gemeinſamen Operationen, wie er es nehmlich im Anfange des Buchs von der Seele verſprochen hatte. Andere Bücher, die ebenfalls zu dem von der Seele zu gehören ſcheinen, haben die Ueberſchrift: vom Gedächtniſs und der Erinnerung; vom Schlaf

und Wachen; von den Träumen; von dem Weissagen durch Träume; Von der gemeinsamen Bewegung der Thiere; von der Länge und Kürze des Lebens; von der Jugend und dem Alter, dem Leben und Tode; vom Athemhohlen; und von der Gesundheit und Krankheit.

5. In Descartes Werken finden sich metaphysische Meditationen, in welchen Gottes Daseyn und dass die menschliche Seele vom Cörper unterschieden sei, demonstrirt wird. (*Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur, edit.* 3. *Amstelod.* 1650. 4.); auch hat Descartes ein Buch über die Leidenschaften der Seele geschrieben, welches zuerst in französischer Sprache herauskam, nachher aber ins Lateinische übesetzt wurde (*Passiones animae. Amstelod.* 1650. 4.). Malebranche hat in den zwei ersten Bänden seiner Untersuchungen über die Wahrheit ebenfalls psychologische Gegenstände behandelt (*De la recherche de la verité* 4. *Tomes.* 8. *edit. à Paris* 1749. 8.). In des Spinoza Ethik (B. v. S. Sittenlehre; aus dem Lateinischen übersetzt, Frkf. u. Leipz. 1744. 8. §. 121. ff. S. 108. ff.) findet man eine Art von rationaler Psychologie. Wolf aber hat zuerst die empirische Psychologie von der rationalen getrennt. Er hat sich überhaupt das Verdienst erworben, zuerst die Psychologie, als eine eigene Wissenschaft, in systematischer Gestalt behandelt zu haben (*Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur. Edit. nova. Frcft. et Lips.* 1738. 4. und: *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur. Edit. nova. Frcft. et Lips.* 1740. 4.). In der em-

pirischen Pſychologie geht Wolf unmittelbar von der Erfahrung aus, verſucht die Erfahrungserkenntniſs der Seele in ſyſtematiſcher Ordnung vorzutragen, und ſteigt überall analytiſch von den Folgen und Wirkungen zu ihren höhern Gründen und Bedingungen auf. In der rationalen Pſychologie ſucht er auf ſynthetiſchem Wege aus einem metaphyſiſchen Begriffe von der Seele die Vermögen und Wirkungsgeſetze der Seele *a priori* abzuleiten. Nach ihm iſt bis auf Kant in Anſehung des Begriffs einer Pſychologie, und der Eintheilung deſſelben wenig geleiſtet worden. Kants pragmatiſche Anthropologie iſt eine empiriſche Pſychologie zum Behufe eines klugen Verhaltens gegen Menſchen geſchrieben. S. übrigens Paralogismus, Ich und Seele.

Pſychologiſch,

pſychologicus, *pſychologique*. So heiſst alles, was zur Seele, als ſolcher, gehört, ſ. Seele. Transſcendentale pſychologiſche Idee, ſ. Vernunftbegriff, und Pſychologie, 3. Dieſe pſychologiſche Idee, Begriff von einem Geiſte, der als Seele mit dem Cörper verknüpft iſt, iſt ein Vernunftbegriff, welcher in der Pſychologie vorkömmt, und die Seele als ein abſolutes, alſo überſinnliches, Subject vorſtellt.

Q.

Qualificirt,

qualificatus, *qualifié*. Ein Beiwort, womit bezeichnet wird, daſs eine Geſinnung ſich durch die That erweiſet, und darum vorzüglich einen gewiſſen Namen verdient. Kant bedient ſich dieſes Beiworts allein von den Laſtern des Neides, der Undankbarkeit und Schadenfreude, ſ. Miſsgunſt.

1. Der Neid (*livor*) iſt der Hang, das Wohl Anderer mit Schmerz wahrzunehmen, ob zwar dem Seinigen dadurch kein Abbruch geſchieht. Er heiſst aber qualificirter Neid, wenn er zur That ausſchlägt, ſo daſs der Neidiſche das Wohl Anderer wirklich ſchmälert. Wenn alſo die Leidenſchaft des Neides in wirkliche Handlungen ausbricht, die das Glück Anderer zu zerſtören beabſichtigen, dann iſt dieſes ſcheuſsliche Laſter qualificirter Neid. Schlägt der Neid nicht zur That aus, ſo heiſst er nur Miſsgunſt (*invidentia*) (T. 133. f.).

2. Die Undankbarkeit gegen ſeinen Wohlthäter iſt der Hang, ſeinen Wohlthäter zu verachten, oder ihn gar zu haſſen. Sie heiſst aber qualificirte Undankbarkeit, wenn ſie gar ſo weit geht, daſs ſie zur That ausſchlägt, und feindſelig gegen den Wohlthäter iſt. Wenn alſo die Undank-

barkeit in Hafs gegen den Wohlthäter ausbricht, und das Glück deffelben zu zerftöhren beabfichtigt, dann ift diefes verabfcheuungswürdige Lafter qualificirte Undankbarkeit. Schlägt die Undankbarkeit nicht zur That aus, fo heifst fie Unerkenntlichkeit (T. 134.).

3. Die Schadenfreude ift der Hang eines Menfchen, fein Vergnügen in dem Unheil Anderer zu fuchen, obwohl diefe ihm nichts Uebels zugefügt haben, und wohl gar feine Freunde find. Sie heifst aber qualificirte Schadenfreude, wenn fie gar fo weit geht, das Uebel oder Böfe felbft bewirken zu helfen, und alfo feindfelig gegen Andere ift. Wenn alfo die Schadenfreude den Menfchenhafs fichtbar macht, und das Glück Anderer zu zerftöhren beabfichtigt, dann ift dies gräfsliche Lafter qualificirte Schadenfreude. Schlägt die Schadenfreude nicht zur That aus, fo ift fie nicht qualificirt, hat aber keinen befondern Namen.

Qualität,

Befchaffenheit, ποιοτης, *qualitas*, *qualité*. Die Kategorie der Synthefis des Verfchiedenartigen in der Empfindung überhaupt, durch welche das Verfchiedenartige in Verknüpfung gefetzt wird. Wenn ich mir z. B. die Qualitäten eines Haufes denke, fo wird das durch folgende Einwirkung auf meine Sinnlichkeit, und Wirkung meines Verftandes möglich. Mein Sinn des Gefichts wird afficirt, ich faffe das Mannigfaltige, das dadurch gegeben wird, auf (die Apprehenfion des Mannigfaltigen) und verknüpfe es mit meinem Bewufstfeyn (mache es zur Wahrnehmung). Zugleich aber verknüpft das wirkfame Vermögen in uns, der Verftand, die fucceffiven Empfindungen, als eines Verfchiedenartigen, zu einem Ganzen, und die Einheiten oder der Begriff, durch welche

ſich der Verſtand dieſe Verknüpfung (Syntheſis) vorſtellt oder denkt, ſind die Qualitäten. Durch dieſen Begriff wird es mir möglich, mir Raum und Zeit als erfüllt zu denken, und die Anſchauungen, ſie mögen rein oder empiriſch ſeyn, bekommen durch ihn einen Inhalt. Dieſe Verknüpfung zu Qualitäten (Beſtimmungen des Dinges durch die ſynthetiſche Einheit des Verſchiedenartigen) geſchieht zwar ſchon bei der empiriſchen Apprehenſion durch die Einbildungskraft in der Empfindung; allein es iſt derſelbe Verſtand, der dieſe Verknüpfung in das Mannigfaltige der Empfindung bringt, und ſie nachher durch den Begriff der Qualität denkt. Nur daſs dieſes ſelbſtthätige Vermögen (Spontaneität) bei der Verknüpfung in der Empfindung die Einbildungskraft heiſst, weil es hier in Verbindung mit der Sinnlichkeit, die den zu verbindenden Stoff lieliefert, wirkt; beim Denken aber der Verſtand, weil dabei dieſes Vermögen ganz allein wirkſam iſt, indem das Bewuſstſeyn des Mannigfaltigen (die Apperception) als einer Qualität, ganz intellectuell iſt, und lediglich durch die Verſtandesvorſtellung geſchieht (d. i. eine Kategorie iſt). Nicht die Sinnlichkeit giebt alſo die Vorſtellung der Qualität, ſondern nur den Stoff, der durch die Vorſtellung der Qualität zuſammengefaſst und gedacht werden kann. Dieſe Vorſtellung der Qualität hat alſo gänzlich im Verſtande ihren Sitz, und iſt nichts anders als der Grundgedanke (Kategorie) davon, daſs ein Verſchiedenartiges ſo zuſammengefaſst iſt, daſs es nun nicht mehr als Mannigfaltiges, ſondern als eine Einheit gedacht wird, welche Einheit eben die Qualität heiſst (C. 106.). Denke ich mir das durch die Sinne gegebene Mannigfaltige überhaupt als eine Einheit, ſo nenne ich es einen Gegenſtand. Folglich iſt der beſtimmte Begriff einer Qualität der Begriff von der Erzeugung der Vorſtel-

lung eines Gegenstandes durch die Zusammensetzung des Verschiedenartigen.

2. Die Qualität ist eigentlich das Reale in der Erscheinung, oder das, was den Raum oder die Zeit erfüllt. Da nun die Empfindung durch den Sinn allein dieses Reale giebt, die Empfindung aber das Empirische ist, so ist alle Qualität der Empfindung jederzeit bloss empirisch, und kann *a priori* nicht vorgestellt werden, z. B. Undurchdringlichkeit, Farben, Licht, Geschmack, Töne, Härte u. s. w. (C. 217.). Aber eins kann doch an der Qualität *a priori* erkannt werden, nehmlich die intensive Quantität derselben, oder dass sie einen Grad haben muss, der bei derselben Qualität einerlei und verschieden seyn kann, s. Empfindung, 5. ff. (C. 218.). Die Qualitäten lassen sich nicht construiren, und folglich nicht *a priori* anschauen, sondern empfinden, und nur vermittelst einer empirischen Anschauung (Anschauung mit Empfindung) erkennen. Daher kann auch eine Vernunfterkenntniss derselben nur durch Begriffe, nicht durch mathematische Construction möglich seyn. Schultz sagt (Erläuter. 2. Th. §. 92.): „Bezieht sich die Empfindung auf den Gegenstand, so heisst sie daher empirische Anschauung; allein das ist unrichtig. Nicht die Empfindung ist empirische Anschauung, denn Empfindung ist gar nicht Anschauung, sondern das, was einer Anschauung Inhalt giebt, und wodurch sich die Anschauung auf den Gegenstand bezieht, oder wodurch es möglich wird, in ihr einen Gegenstand unmittelbar oder auch durch Begriffe zu erkennen. Anschauung unterscheidet sich zulänglich durch ihre Extension von der Empfindung, die bloss Intensität hat. Die Empfindung giebt der Anschauung die Materie, die Anschauung giebt der Empfindung die Form und Objectivität. Darum dachte man sich sonst die Philosophie als die Wissenschaft von den Qualitäten der Dinge;

allein sie handelt auch von Grössen oder Quantitäten, s. Construiren, 7. f. u. Mathematik, auch Philosophie (C. 207. f. u. 742. f.).

3. Der Begriff der Qualität ist also ein Stammbegriff des reinen Verstandes (eine Kategorie), nehmlich derjenige, ohne welchen wir nicht qualitative (bejahende, verneinende und unendliche) Urtheile fällen könnten, s. Function, 8. ff. Hätte unser Verstand nicht die angebohrne Anlage, das Verschiedenartige durch eine Vorstellung (Qualität) zu verknüpfen, so könnten wir nicht eine Vorstellung unter mehrere verschiedenartige unterordnen (die Prädicate), und die Vorstellung von der Sphäre des Prädicats haben, unter welches die Vorstellung des Subjects subsumirt wird. S. Kategorie, 15. 18. ff.

4. Die Qualität kann aber nur als eine reale innere Bestimmung solcher Dinge erkannt werden, welche wir wahrnehmen können, welches durch Empfindung geschieht, und diese müssen eine Qualität haben. Uebersinnliche Dinge werden nicht empfunden, weil sie nicht Erscheinungen sind, und sich folglich weder im äussern, noch im innern Sinne befinden. Daher läſst sich wohl das Verschiedenartige in ihnen in einer Vorstellung verknüpft denken, weil sich eine Vorstellung unter mehrere Prädicate subsumiren, oder ein qualitatives Urtheil fällen läſst, ohne daſs man dabei an Empfindung denken darf. Allein dann ist nur die Rede von logischer Qualität oder dem Inhalt eines Begriffs; nehmlich daſs ein Begriff entweder unter (Realität), oder ausser der Sphäre eines andern Begriffs (Negation), oder in der Sphäre eines Begriffs, der ausserhalb der Sphäre eines andern liegt (Limitation), gedacht wird (L. 160.); so daſs eben hierdurch die Vorstellung der Verschiedenartigkeit in dem Subject, durch die Subsumtion unter mehrere solche

Prädicate, als auch zwischen dem Subject und andern Subjecten, die nicht mit ihnen unter dasselbe Prädicat subsumirt werden können, durch die negativen Urtheile möglich wird. Wird aber einem Dinge Qualität so beigelegt, daſs damit zugleich behauptet wird, sie bestehe nicht bloſs in dem Inhalt meines Begriffs von ihm, sondern es habe auſser meinen Gedanken eine Qualität, wodurch die reale von der logischen Beschaffenheit oder Qualität unterschieden ist: so muſs sie in der Empfindung gegeben seyn, folglich muſs das Ding dann selbst ein sinnlicher, und kein übersinnlicher, Gegenstand seyn.

5. Denn ich kann mir eine Qualität nur dadurch vorstellen, daſs ich mir eine Empfindung wovon, folglich es als in der Zeit vorhanden denke. Die Vorstellung nehmlich, die im reinen Verstande der Empfindung correspondirt, ist das Reale, oder die Vorstellung davon, daſs etwas in der Zeit befindlich ist. Und eben dieses Reale in der Erscheinung ist, durch den Verstand gedacht, die Qualität. Die Vorstellung des reinen Verstandes davon, daſs keine Empfindung vorhanden sei, ist die Negation, oder die Vorstellung vom Nichtseyn in der Zeit. Ich setze aber sowohl bei dem Realen als der Negation hinzu, in der Zeit, weil wir uns ohne diese sinnliche Form kein Seyn oder Nichtseyn vorstellen können. Der Verstandesbegriff des Realen und der Negation ist aber bloſs der Begriff des Vorhandenseyns und nicht Vorhandenseyns; wozu nun die Sinnlichkeit durch die Vorstellung von Zeit und Raum noch die Möglichkeit giebt. Die Entgegensetzung des Realen und der Negation geschieht also dadurch, daſs dieselbe Zeit durch den Begriff des Realen als erfüllt, und durch den Begriff der Negation als leer gedacht wird. Die Zeit ist nur die Form der Anschauung, mithin nur die Form der Dinge, in so fern sie Erscheinungen sind. Wenn sich nun der

Verstand die Empfindung als das Subjective denkt, dem etwas Objectives, das Empfundene, correspondirt, so stellt er sich dies als die Materie aller Gegenstände vor, als wären dieses Dinge, die auch an sich so vorhanden seyn könnten, und diese transscendentale (Vorstellungen *a priori* möglich machende) Vorstellung von der Materie der Gegenstände heisst die Sachheit oder Realität derselben. S. Empfindung, 4. f. Da nehmlich die Qualität eigentlich ein Begriff des reinen Verstandes, das aber, was als solche empfunden und gedacht werden soll, etwas sinnliches ist: so muss eine vermittelnde Vorstellung (transscendentales Schema) seyn, welche die Zusammenfassung des sinnlichen Stoffs durch die Kategorie der Qualität, und folglich die Vorstellung, dass die sinnlichen Gegenstände Realität haben, möglich macht, s. Schema. Dieses Schema giebt die Zeit. Denn sie macht es möglich, dass wir uns eine continuirliche und gleichförmige Erzeugung der Qualität von Etwas in der Zeit, oder einen gewissen Grad der Empfindung (der durch den Begriff der Limitation oder Begrenzung zu denken möglich wird) bis zu Null oder dem Nichtseyn (Negation), oder auch umgekehrt, vorstellen können (C. 182. M. I. 201.).

6. Man sieht hieraus, dass wir zur eigentlichen Erkenntniss die Kategorie der Qualität bloss von sinnlichen Gegenständen gebrauchen können, d. i. von solchen, die in der Zeit sind. Man kann daher auch die Qualität nicht real erklären, d. h. die Möglichkeit derselben verständlich machen, ohne die Zeit zu Hülfe zu nehmen. Denn wollen wir die Einheit wirklich erklären, die unter der Qualität gedacht wird, so kann man das nicht anders (man müsste denn, wie zu Anfang dieses Artikels, bloss angeben wollen, was durch diese Einheit verknüpft wird, nicht aber, was in dieser Einheit, als ihre Merkmale gedacht wird),

als etwa so: sie ist die Bestimmung eines Dinges, dadurch etwas Reales in ihm gedacht werden kann. Allein dieses Reale kann man sich im Gegensatze mit der Negation nur alsdann erklären, wenn man sich eine vermittelst der Empfindung erfüllte Zeit gedenkt oder eine Synthesis (des Verschiedenartigen) in der Zeit. Hierdurch sieht man erst die Möglichkeit der Verknüpfung des Verschiedenartigen, wodurch die eben gegebene Erklärung als eine reale oder Sacherklärung sich von der Namenerklärung zu Anfang dieses Artikels unterscheidet (C. 300.). S. Gebrauch, empirischer, das Beispiel.

7. Es kann aber auch keinen sinnlichen Gegenstand geben, der nicht eine Qualität hätte. Denn selbst die Wahrnehmung eines Gegenstandes, als Erscheinung (empirische Vorstellung), ist nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen in der Empfindung (die Vorstellung der Qualität) möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Verschiedenartigen gedacht wird (Pr. 91. f.).

8. Aesthetische Qualität oder Beschaffenheit (*qualitas aesthetica*) eines Objects ist, was an der Vorstellung eines Objects blofs subjectiv ist, d. i. ihre Beziehung auf das Subject, nicht auf den Gegenstand ausmacht (U. XLII. M. II. 429.); z. B. dafs ein Gegenstand schön, angenehm, u. s. w. ist, sind ästhetische Qualitäten desselben, denn Schönheit, Annehmlichkeit u. s. w. sind Beziehungen auf Subjecte, die Geschmack, Sinne u. s. w. haben, wodurch diese Beziehungen allein möglich sind, und ohne welche ein Gegenstand weder schön, noch angenehm seyn kann. S. Lust, 2. f. und Gültigkeit, 2.

9. Qualität des Geschmacksurtheils, s. Geschmacksurtheil, f.; sie ist das erste Ob-

ject der Unterſuchung äſthetiſcher Urtheile, ſ. Geſchmacksurtheil, I.; Qualität des Wohlgefallens in der Beurtheilung des Erhabenen ſ. Erhabenheit 5.

Qualitäten der Cörper, die man *primariae*, allgemeine Beſchaffenheiten (*qualitates corporum univerſorum*, *attributa corporum*); und *ſecundariae*, abgeleitete oder zufällige Beſchaffenheiten (*proprietates corporum*) nennt, ſ. Idealismus, critiſcher, S. 394.

Qualität der Sinnenvorſtellung, welche Raum heiſst, ſ. Gültigkeit, 2.

Qualitative

Vollkommenheit, ſ. Dunkelheit, 2.

Quantität,

ſ. Gröſse.

Quantitative

Vollkommenheit, ſ. Dunkelheit, 2.

Quantum,

ſ. Gröſse, 9. u. flieſsende Gröſsen, 2.

R.

Race,

progenies classifica, *race*. Eine solche Abartung, welche sich sowohl bei allen Verpflanzungen (Versetzungen in andere Landstriche), in langen Zeugungen, unter sich beständig erhält, als auch in der Vermischung mit andern Abartungen desselben Stammes jederzeit halbschlächtige Junge zeugt (S. III., 69.). Kant hat über die verschiedenen Racen der Menschen, worunter einige wohl gar verschiedene Arten, andere einen ganz unerheblichen Unterschied der Menschen verstehen, zwei Abhandlungen geschrieben, aus denen ich hier, mit Einschaltung dessen, was er in der Abhandlung über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie darüber sagt, das Hauptsächlichste hersetzen will.

1. Von der Verschiedenheit der Racen überhaupt. Im Thierreiche gründet sich die Natureintheilung in Gattungen (Naturgattungen, *species naturales*) und Arten auf das gemeinschaftliche Gesetz der Fortpflanzung; Einheit der Gattung und Einheit der für eine gewisse Mannigfaltigkeit von Thieren durchgängig geltenden zeugenden Kraft ist daher einerlei. Daher muss die Büffonsche Regel eigent-

lich nur für die Erklärung der Naturgattung der Thiere angeſehen werden, daſs nehmlich die mit einander fruchtbare Jungen erzeugenden Thiere doch zu einer und derſelben phyſiſchen Gattung gehören. Die Schuleintheilung theilt nach Aehnlichkeiten ein, und gehet auf Claſſen, *) die Natureintheilung nach Verwandſchaften, und gehet auf Stämme. S. Menſchenſchlag; wo man auch den Begriff der Abartung erklärt und den der Race noch weiter erläutert findet (T. III. 65. ff.).

Sind die erblichen Merkmahle der Abſtammung einſtimmig mit der Abkunft, ſo heiſsen ſie Nachartung; ſo artet das Kind dem Vater oder der Mutter nach. Erbliche Merkmahle der Abſtammung, wenn ſie mit der Abkunft nicht einſtimmig ſind, das heiſst, wenn ſie die urſprüngliche Stammbildung nicht mehr herſtellen können, nennt man Ausartung (*degeneratio*, *ſ. progenies ſpecifica*); die man aber nicht annehmen kann, weil ſie dem Geſetz der Natur (der Erhaltung ihrer Species in unveränderlicher Form) zuwider läuft. So würde ein nicht bloſs den Eltern und der Familie, ſondern ſelbſt der Menſchengeſtalt ganz unähnliches Kind ausgeartet ſeyn. Die Abartungen, welche nacharten, und in der Vermiſchung mit andern nicht nothwendig halbſchlächtig zeugen, heiſsen Spielarten; **) die Abartun-

*) Dieſe Claſſen ſind nur alsdann Racen zu nennen, wenn ihre Charakterunterſchiede unausbleiblich (ſowohl in eben derſelben Claſſe, als in Vermiſchung mit jeder andern) anarten. Sonſt ſind es Schulgattungen (*ſpecies artificiales*), ſo fern ſie unter einem gemeinſchaftlichen Merkmahle der bloſsen Vergleichung ſtehen. Sie gehören zur Naturbeſchreibung (S. III. 375.). So theilt Linné die Thiere in 6 Claſſen ein, welche Schulgattungen ſind; nehmlich in Säugethiere, Vögel, Amphibien, Fiſche, Inſecten und Würmer.

**) Die Race der weiſsen Menſchen hat z. B. vier Spielarten: die Fleiſchfarbenen, welches die meiſten Europäer ſind;

gen aber, ſo zwar oft, aber nicht beſtändig nacharten, alſo nicht claſſifiſch ſind, heiſsen Varietäten, z. B. eine Geſtalt, die in der Fortpflanzung nur bisweilen den Charakter der nächſten Eltern reproducirt, desgleichen der Unterſchied der Blonden und Brünetten. Man kann es nach folgendem Schema überſehen:

Thiere, ſo mit einander Junge zeugen, gehören zu einem Stamm.

Die Jungen haben die nehmlichen Merkmahle. Nachartungen	Die Jungen haben abweichende Merkmahle. Abartungen

gänzliche Verſchiedenheit der Merkmahle: Ausartung.	nothwendige halbſchlächtige Zeugung: Race.	nicht nothwendige halbſchlächtige Zeugung: Spielart.	Halbſchl. Zeugung, aber erlöſchend: Varietät.	nur oft, aber nicht immer erblich: beſonderer Schlag.

Die Beiſpiele dazu ſ. in Menſchenſchlag.

2. Eintheilung der Menſchengattung in ihre verſchiedenen Racen. Der Begriff einer Race enthält alſo

a. den Begriff eines gemeinſchaftlichen Stammes *);

die Dunkelgelben, dies ſind die Mongolen; die Bräunlichgelben oder Kreolen; und die Bräunlichweiſsen oder Mauritanier, welche allein Mohren heiſsen können. (Girtanner, über das Kant. Princ. S. 59. f.).

*) Wegen dieſer Einheit des Stammes können dieſe Unterſchiede einer Gattung nicht Arten oder Species, ſondern müſſen Racen heiſsen. Die Weiſsen ſind nicht eine beſondere Art in der Menſchengattung, von der der Schwarzen unterſchieden; und es giebt gar keine verſchiedenen Arten von Menſchen. Anfänglich, wenn man bloſs die Charaktere der Vergleichung (der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit nach) vor Augen hat, erhält man Claſſen von Geſchöpfen unter einer Gattung. Sieht man ferner auf ihre Abſtammuug, ſo muſs ſich zei-

b. nothwendige erbliche Charaktere des classischen Unterschieds der Abkömmlinge von einander.

Kant nimmt nun vier Racen der Menschengattung an; die Stammgattung sind Weisse von brünetter Farbe:

a. Die Race der Weissen oder Hochblonde von feuchter Kälte. Sie hat ihren vornehmsten Sitz in Europa. Dann vom Cap Finisterrä über Nordcap, den Obstrom, die kleine Bucharei, Persien, das glückliche Arabien, Abyssinien, die nördliche Grenze der Sahara, bis zum weissen Vorgebirge in Africa, oder der Mündung des Senegal. Er rechnet also auch noch dazu:

die Mohren oder Mauren (Mauritanier) von Afrika;

die Araber;

den Türkisch-tatarischen Völkerstamm;

die Perser;

alle Völker von Asien, die nicht durch die folgenden Abtheilungen davon ausgenommen sind.

b. Die Race der Neger, oder Schwarze von feuchter Hitze. Sie hat ihren Sitz bloss in Senegambia in Africa und einigen benachbarten Inseln.

gen, ob jene Classen eben so viel verschiedene Arten, oder nur Racen seien. Der Wolf, der Fuchs, der Schakal, die Hyäne und der Haushund sind so viele Classen vierfüssiger Thiere. Nimmt man an, dass jede derselben einer besondern Abstammung bedurft habe, so sind es so viel Arten; entsprangen sie von Einem Stamme, so sind es nur Racen (S. III. 548.) S. Menschenschlag.

c. Die Race der Hunnen (Mungalen oder Kalmucken), oder Kupferrothe von trockner Kälte. Sie hat ihren Sitz in Asien und America.

d. Die Race der Hindus, oder Olivengelbe von trockner Hitze. Sie hat ihren Sitz in Hindistan bis Cap Comorin; ein Halbschlag von ihnen ist auf der jenseitigen Halbinsel Indiens und einigen nahe gelegenen Inseln. In Hindistan ist sie sehr rein und uralt.

Von diesen vier Racen glaubt Kant alle übrigen erblichen Völkercharaktere ableiten zu können, entweder als vermischte oder als angehende Racen; wovon die erste aus der Vermischung verschiedener entsprungen ist, die zweite in dem Klima noch nicht lange genug gewohnt hat, um den Charakter der Race desselben völlig anzunehmen (S. III. 71. ff.).

Die Ursache, Weiſse und Neger für Grundracen anzunehmen, ist für sich selbst klar. Das Olivengelb der Hindistanischen Race ist eben so wenig, als das originale Gesicht der Kalmucken von irgend einem andern bekannten Nationscharakter abzuleiten, und beide drücken sich in vermischten Begattungen unausbleiblich aus. Eben dieses gilt von der in die Kalmuckische Bildung einschlagenden und damit durch einerlei Ursache verknüpften americanischen Race. Der Ostindianer giebt durch Vermischung mit dem Weissen den gelben Mestizen, wie der Americaner mit demselben den rothen Mestizen, und der Weiſse mit dem Neger den Mulatten, der Americaner mit eben demselben den Kabuyl oder schwarzen Karaiben oder Lobo; welches jederzeit kenntlich bezeichnete Blendlinge sind, und ihre Abkunft von ächten Racen beweisen. Die Vermischung des Indiers mit dem

Neger hat man noch nicht versucht. Das Product aller dieser Vermischungen ist halbschlächtig, oder es entstehet ein Mittelschlag zwischen dem Vater und der Mutter. Denn nur das, was in einer Thiergattung anerbt, kann zu einem Racenunterschiede in derselben berechtigen. Die beiden Hauptgründe, diese vier Racen anzunehmen, sind aber:

a. weil jede dieser Racen in Ansehung ihres Aufenthalts so ziemlich isolirt, d. i. von den übrigen abgesondert, an sich aber vereinigt ist; und

b. weil der Farbenunterschied darum sehr bedeutend ist, weil er mit der Absonderung durch Ausdünstung zusammenhängt, und diese Absonderung doch das wichtigste Stück der Vorsorge der Natur seyn muss. Eigenschaften, die der Gattung selbst wesentlich angehören, mithin allen Menschen als solchen gemein sind, sind zwar unausbleiblich erblich; aber es liegt darin kein Unterschied der Menschen.

Der Begriff einer Race ist also: der Classenunterschied der Thiere (oder Pflanzen, kurz, organischer Cörper) eines und desselben Stammes, so fern er unausbleiblich erblich ist, s. Menschenschlag. Ist die Zeugung verschiedentlich gestalteter Menschen halbschlächtig, so giebt das eine starke Vermuthung, sie möchten wohl zu verschiedenen Racen gehören, ist aber das Product ihrer Vermischung jederzeit halbschlächtig, so wird jene Vermuthung zur Gewissheit. Giebt auch nur eine einzige Zeugung keinen Mittelschlag, so gehören die Eltern zu einer und derselben Race. K. hat nur 4 Racen der Menschengattung angenommen, weil nur von diesen die halbschlächtige Zeugung ausgemacht ist. S. Menschenschlag, 3. S. III. 74. f. 534. ff. 536. ff. 540. 541. f. 549. ff.

3. Von den unmittelbaren Urſachen des Urſprungs dieſer verſchiedenen Racen. Die in der Natur eines organiſchen Cörpers (Gewächſes oder Thiers) liegenden Gründe einer beſtimmten Auswickelung beſonderer Theile heiſſen Keime. Die Gründe aber einer beſtimmten Auswickelung der Gröſse oder des Verhältniſſes der Theile heiſsen natürliche Anlagen. In den Vögeln von derſelben Art liegen z. B. Keime zur Auswickelung einer neuen Schicht Federn, wenn ſie im kalten Klima leben, die aber im gemäſsigten zurückgehalten werden. Weil in einem kalten Lande das Weizenkorn mehr gegen feuchte Kälte geſchützt werden muſs, ſo liegt in ihm eine vorher beſtimmte Fähigkeit oder natürliche Anlage zu einer dickeren Haut. Der Zufall und allgemeine mechaniſche Geſetze können ſolche Zuſammenpaſſungen nicht hervorbringen; daher müſſen wir dergleichen gelegenheitliche Auswickelungen als vorgebildet anſehn. Allein ſchon das Vermögen, ſeinen beſondern angenommenen Charakter fortzupflanzen, beweiſet, daſs dazu ein beſonderer Keim oder eine natürliche Anlage in dem organiſchen Geſchöpf geweſen ſei (S. III. 75. ff.).

Der Menſch war für alle Klimaten und für jede Beſchaffenheit des Bodens beſtimmt; folglich muſsten in ihm mancherlei Keime und natürliche Anlagen bereit liegen. Luft und Sonne ſcheinen diejenigen Urſachen zu ſeyn, welche auf die Zeugungskraft innigſt einflieſsen, und eine dauerhafte Entwickelung der Keime und Anlagen hervorbringen, d. i. eine Race gründen können; denn nur ſie afficiren nicht bloſs die Erhaltung, ſondern die Quelle des Lebens. In der Eiszone muſste der Menſch in eine kleinere Statur ausarten, weil bei dieſer der Pulsſchlag ſchneller, und die Blutwärme gröſser wird. In der That fand auch Cranz (Hiſtorie von Grönland. S. 179.) die Grön-

länder nicht nur weit unter der Statur der Europäer, sondern auch von merklich gröſserer natürlichen Hitze ihres Cörpers. Selbſt das Miſsverhältniſs zwiſchen der ganzen Leibeshöhe und den kurzen Beinen an den nördlichſten Völkern iſt ihrem Klima ſehr angemeſſen, da dieſe Theile des Cörpers wegen ihrer Entlegenheit vom Herzen in der Kälte mehr Gefahr leiden. Alle Auswickelung, wodurch der Cörper ſeine Säfte nur verſchwendet, muſs in dieſem austrocknenden Himmelsſtriche *) nach und nach gehemmt werden. Daher werden z. B. die Keime des Haarwuchſes mit der Zeit unterdrückt. Dadurch entſpringt nach und nach die Kalmuckiſche Geſichtsbildung, welche ſich bis zu einer dauerhaften Race einwurzelt (S. III. 78. ff.).

Herodot (lib. IV. c. 23.) berichtet ſchon aus ſeinen Zeiten, daſs die Argippäer, Bewohner eines Landes am Fuſse hoher Gebirge (vermuthlich des Uralgebirges, wo ſich noch jetzt die Kalmucken aufhalten), kahl und flachnaſicht wären (die Mongoliſche Geſichtsbildung). Dieſe Geſtalten findet man jetzt im nordöſtlichen Aſien und nordweſtlichen America. Da nun in der älteſten Zeit Thiere und Menſchen in dieſer Gegend zwiſchen Aſien und America müſſen gewechſelt haben, indem man einerlei Thiere in dem kalten Himmelsſtriche beider Welttheile antrifft, und da dieſe Menſchenrace ſich allererſt etwa 1000 Jahre vor unſrer Zeitrechnung (nach dem Desguignes **) über den Amurſtrom hinaus den Chineſen zeigte, ſo iſt die Abſtammung derſelben aus dem kalten Weltſtriche

*) Unter Himmelsſtrich, phyſikaliſches Klima, verſteht man das einem Ort auf Erden eigene Verhältniſs der Witterung, in Abſicht auf Wärme und Kälte, Abwechſelungen der Jahreszeiten, Feuchtigkeit und Trockenheit der Luft, Fruchtbarkeit und die verſchiedenen Miſchungen der atmoſphäriſchen Luft (Gehler Art. Klima).

**) Hiſtoire des Huns. Tom. I, P. II, p. 13.

gewiſs nicht ganz erzwungen. Daſs die Abtheilung der Americaner aber die nicht völlig eingeartete Race eines Volks des nördlichen Weltſtrichs ſei, beſtätigt ihr erſtickter Haarwuchs an allen Theilen des Cörpers auſser dem Haupte und die röthliche Eiſenroſtfarbe *) der kältern und die dunklere Kupferfarbe heiſserer Landſtriche dieſes Welttheils. Denn das Rothbraune ſcheint, als eine Wirkung der Luftſäure **), eben ſo dem kalten Klima, wie das Olivenbraun, als eine Wirkung des Laugenhaft-gallichten ***) der Säfte, dem

*) K. erklärt hier die Entſtehung des Eiſenroſts, der aus dem Eiſen im Blut des Reticulums niedergeſchlagen werde und die Roſtfarbe der Americaner bilde, nach Prieſtley, welcher geneigt war zu glauben, daſs wenn ſich fixe Luft oder Luftſäure mit dem Eiſen verbinde, dadurch das Eiſen calcinirt, d. i. Eiſenkalk oder Roſt niedergeſchlagen werde, weil ſich nehmlich bei der Wiederherſtellung des Kalks zu Eiſen Luftſäure entwickelt. Allein Lavoiſiers Verſuche haben es wahrſcheinlicher gemacht, daſs den Metallen und alſo auch dem Eiſen ein Antheil von Sauerſtoff (Oxygen) oder ganz reiner Lebensluft beitrete, daher man auch das Verkalken oxydiren nennt (ſ. Gehler. Art. Kalke, metalliſche und Verkalkung). Das Roſtbraune der Americaner müſste alſo nach dieſer Theorie als eine Wirkung des Sauerſtoffs oder Oxygens betrachtet werden, welches auch im kalten Klima häufiger iſt, daher denn die Gefäſſe der Haut der kalten Klimaten angemeſſenen Menſchen vielleicht die Fähigkeit haben, den Sauerſtoff in gröſserer Menge einzuſaugen, und ſo ſowohl die Blutwärme in den äuſsern Theilen zu vermehren, als auch das Eiſen im Blut des Reticulums aufzulöſen und es zu oxydiren, oder den Eiſenroſt niederzuſchlagen; wo auch ihre groſse Entwickelung des Wärmeſtoffs herrühren mag, indem es z. B. um einen Grönländer ſo warm iſt, daſs es ein Europäer nicht lange nahe bei ihm aushalten kann.

**) Luftſäure, wie es Bergmann nennt, iſt Prieſtleys fixe Luft oder Macquers mephitiſches Gas und Lavoiſiers Kohlenſäure. Es iſt diejenige mit dem Waſſer nicht miſchbare, nicht reſpirable Gasart, welche die Bergleute die erſtickenden Schwaden oder die böſen Wetter nennen, und ſich auch über der Oberfläche gährender Cörper befindet. Die ſchicklichſte Benennung für dieſe Gasart iſt Luftſäure, weil ſie ohne Zweifel eine eigene Säure in Luftgeſtalt iſt. Man erhält ſie, wenn man Vitriolöl mit 4 bis 5 mal ſo viel Waſſer verdünnt auf Kreide gieſst. S. Gehlers Phyſ. Wörterb. Art. Gas, mephitiſches. Grens Naturlehre §. 365.

***) Laugenhaft oder alkaliſch iſt etwas, wenn es einen ſcharfen, brennenden, urinöſen, aber nicht ſauern Geſchmack hat, und die in den Säuren aufgelöſeten Materien niederſchlägt. S. Gehler, Art. Laugenſalze.

heiſsen Himmelsſtriche angemeſſener zu ſeyn, ohne einmal das Naturell der Americaner in Anſchlag zu bringen, welches eine halberloſchene Lebenskraft verräth, die am natürlichſten für die Wirkung einer kalten Weltgegend angeſehen werden kann. So bedient man ſich in Surinam der rothen Sclaven (Americaner) nur allein zu häuslichen Arbeiten, weil ſie zur Feldarbeit zu ſchwach ſind. Es gebricht den Eingebohrnen dieſes Welttheils überhaupt an Vermögen und Dauerhaftigkeit. Die gröſste feuchte Hitze des warmen Klima muſs hingegen gerade das Widerſpiel der Kalmuckiſchen Bildung erzeugen. Der Wuchs der ſchwammichten Theile des Cörpers müſste in einem heiſsen und feuchten Klima zunehmen; daher eine dicke Stülpnaſe und Wurſtlippen *). Die Haut muſste geöhlt ſeyn, um die zu ſtarke Ausdünſtung zu mäſſigen, und die ſchädliche Einſaugung der faulichten Feuchtigkeiten der Luft zu verhüten. Der Ueberfluſs der Eiſentheilchen im Blute **) verurſacht die durch das Oberhäutchen durchſcheinende Schwärze, und beuget der Erſchlaffung aller Theile vor. Das Oel der Haut verſtattet kaum die Erzeugung einer den Kopf bedeckenden Wolle. Uebrigens iſt feuchte Wärme dem ſtarken Wuchs der Thiere überhaupt beförderlich; und ſo entſpringt der Neger (S. III., 80. ff.).

Der Eingebohrne von Hindiſtan kann als aus einer der älteſten menſchlichen Racen entſproſſen

*) Auf eine ähnliche Art hat Volney (*Voyage en Syrie et en Egypte* T. I. S. 74.) die Entſtehung des Negergeſichts in der heiſsen Zone erklärt.

**) Die Chemiker haben in den Blutkügelchen einen Antheil von Eiſen entdeckt, dem ſie die rothe Farbe des Bluts zuſchreiben, womit die Bemerkung übereinſtimmt, daſs eiſenhaltige Waſſer die wirkſamſten Mittel wider die Bleichſucht ſind. Der Zutritt der reinen Luft (des Sauerſtoffs oder Oxygens) dient nur, dieſe rothe Farbe zu erhöhen. S. Gehler, Art. Blut.

angesehen werden. Sein Land (wozu K. noch Tibet, vielleicht den allgemeinen Zufluchtsort des menschlichen Geschlechts während, und dessen Pflanzschule nach der letzten grossen Revolution unsrer Erde, mitrechnet) hat in einem glücklichen Himmelsstriche die vollkommenste Scheitelung der Wasser (Ablauf nach zwei Meeren), die sonst kein im glücklichen Himmelsstriche liegender Theil von Asien hat. Es konnte also in den ältesten Zeiten trocken und bewohnbar seyn, da sowohl die östliche Halbinsel Indiens, als China (weil in ihnen die Flüsse, anstatt sich zu scheiteln, parallel laufen) in jenen Zeiten der Ueberschwemmung noch unbewohnt seyn mussten. Hier konnte sich also in langen Zeitläuften eine feste menschliche Race gründen. Das Olivengelb der Haut des Indianers (die wahre Zigeunerfarbe), welche dem mehr oder weniger dunkeln Braun andrer östlichern Völker (z. B. der Malaien) zum Grunde liegt, ist auch eben so charakteristisch und in der Nachartung beständig, als die schwarze Farbe der Neger, und scheint, zusamt der übrigen Bildung und dem verschiedenen Naturell, die Wirkung einer trockenen Hitze zu seyn. Nach Ives sind die gemeinen Krankheiten der Indianer verstopfte Gallen und geschwollene Lebern; ihre angebohrne Farbe aber ist gleichsam gelbsüchtig, und scheint eine continuirliche Absonderung der ins Blut getretenen Galle zu beweisen. Eine verringerte Blutwärme ist die Ursache ihrer kalten Hände, und macht sie zur Ertragung der Hitze des Klima fähig. Die Verschiedenheit der Racen soll in der weissen Farbe der Kinder der Parsis und der gelbbraunen der Indianer sogleich in die Augen fallen (S. III. 83. ff.).

Manche, z. B. Voltaire, finden die Verschiedenheiten der Menschengattung so unvereinbar, dass sie deshalb lieber viele Localschöpfungen annehmen; allein der Philosoph darf die Kette der Naturursachen nur da verlassen, wo er sie

unmittelbar an das unmittelbare Verhängnifs geknüpft sieht (S. III. 86.).

Man schreibt jetzt mit gutem Grunde die verschiedenen Farben der Gewächse dem durch unterschiedliche Säfte gefärbten Eisen zu. Da alles Thierblut Eisen enthält, so hindert uns nichts, die verschiedene Farbe dieser Menschenracen eben derselben Ursache beizumessen. Auf diese Art würde etwa das Salzsaure *) oder das phosphorisch Saure **) oder das flüchtige Laugenhafte ***) der ausführenden Gefäfse der Haut die

*) Dieser Name wird derjenigen mineralischen Säure gegeben, welche ein Bestandtheil des gemeinen Küchensalzes und des Seesalzes ist. Wenn man auf das gemeine Küchensalz Vitriolöl giefst, so entwickelt sich diese Salzsäure in Gestalt häufiger weifsgrauer Dämpfe. Sie verbreiten einen Safrangeruch, der vielleicht vom Eisen entsteht, wenigstens wird er durch mehr Eisen merklich verstärkt. Sie löset auch das Eisen leicht auf, wobei ein knoblauchartiger Geruch aufsteigt. (S. Gehler, Art. Salzsäure.) Die vorherige Anm. über die Luftsäure.

**) Phosphorsäure ist eine eigene Säure im Hornphosphorus, Thierknochen, u. a. m. S. Gehler, Art. Phosphorsäure.

***) Das flüchtige Laugensalz ist eine Salzsubstanz, welche man durch die Zersetzung und Fäulnifs der thierischen und einiger vegetabilischen Substanzen gewinnt. Sie hat alle allgemeine Eigenschaften des Laugenhaften oder der Laugensalze, nur dafs ihre Flüchtigkeit sehr grofs ist. S. Gehler. Art. Laugensalze und Eisen. Blumenbach (*De gen. hum. var. nat.* p. 123.) trägt eine andere Hypothese zur Erklärung der Farbenunterschiede unter den Menschenracen vor, und Girtanner (Ueber das Kantische Princip für die Naturg. S. 198. ff.) führt 7 Gründe für diese Hypothese an. Blumenbach hält nehmlich dafür: dafs die Ausdünstung der unter der Schleimhaut liegenden Haut bei den schwarz gefärbten Völkern in Kohlenstoff und Wasserstoff bestehe, dafs der Wasserstoff (vermöge der hohen Temperatur derjenigen Länder, in welchen diese Völker leben) sich mit dem Sauerstoff der Atmosphäre verbinde, wodurch einerseits Wasser (Schweifs) sich bilde, andrerseits aber der Kohlenstoff in dem Schleimhäutchen niedergeschlagen werde und dasselbe schwarz oder gelb färbe. Girtanners Gründe für diese Hypothese sind:

1. weil dadurch die Farbe der verschiedenen Menschenracen erklärt werde;

2. erhält man auf diese Weise eine ganz neue Erklärung des Schweifses;

Eiſentheilchen im Reticulum (das Schleimhäutchen oder die netzförmige Subſtanz der Haut unter dem Oberhäutchen derſelben) roth, oder ſchwarz, oder gelb niederſchlagen. In dem Geſchlecht der Weiſsen würde aber dieſes in den Säften aufgelöſete Eiſen gar nicht niedergeſchlagen, und dadurch zugleich die vollkommene Miſchung der Säfte und Stärke dieſes Menſchenſchlags vor den übrigen bewieſen. Dieſes ſoll aber nur eine flüchtige Anreizung ſeyn, zur Unterſuchung in einem Felde, von welchem K. ſagt, daſs er darin zu fremd ſei, um mit einigem Zutrauen auch nur Muthmaſsungen zu wagen (S. III. 86.).

K. hat vier menſchliche Racen gezählt, worunter alle Mannigfaltigkeiten dieſer Gattung ſollen begriffen ſeyn. Alle Abartungen aber bedürfen doch einer Stammgattung, die er entweder für ſchon erloſchen ausgab, oder wir müſſen aus den vorhandenen Gattungen diejenige ausſuchen, womit wir die Stammgattung am meiſten vergleichen können. Freilich kann man nicht hoffen, jetzt irgendwo in der Welt die urſprüngliche menſchliche Geſtalt unverändert anzutreffen. Eben aus dieſem Hange der Natur, dem Boden allerwärts in langen Zeugungen anzuarten, muſs jetzt

3. Stimmt der Geruch der Neger und anderer gefärbten Völker mit dem Geruch des gekohlten Waſſerſtoffs ziemlich genau überein;

4. Kann man die Haut der Neger durch überſaure Kochſalzſäure in wenig Minuten weiſs waſchen;

5) Werden die Kinder der Neger und überhaupt alle Menſchen weiſs gebohren, und die erſtern erſt ſchwarz, wenn die Haut mit der atmoſphäriſchen Luft in Berührung kömmt;

6. Verliert ſich in Krankheiten die ſchwarze Farbe, weil dann die Niederſchlagung des Kohlenſtoffs aufhört, und der bereits abgeſonderte von den Einſauge-Gefäſsen wieder aufgenommen wird; wodurch Albinos und Kakerlaken entſtehen, welches, wie 4. lehrt, von überflüſſigen Sauerſtoff herrührt;

7. Durch Krankheit können auch weiſse Menſchen farbig werden, wie Beiſpiele gelehrt haben (Blumenbach. l. c. p. 159).

die Menſchengeſtalt allenthalben mit Localmodificationen behaftet ſeyn. Allein der Erdſtrich vom 31 bis zum 32 Grad der alten Welt (welche auch in Anſehung der Bevölkerung den Namen der alten Welt zu verdienen ſcheint) wird mit Recht für denjenigen gehalten, in welchem die glücklichſte Miſchung der Einflüſſe der kältern und heiſsern Gegenden, und auch der gröſste Reichthum an Erdgeſchöpfen angetroffen wird; wo alſo auch der Menſch am wenigſten von ſeiner Urbildung abgewichen ſeyn muſs. Hier finden wir zwar weiſse, doch brünette Einwohner, welche Geſtalt wir alſo für die der Stammgattung nächſte annehmen können. Von dieſer ſcheint die Hochblonde von zarter weiſser Haut, röthlichem Haar und bleichblauen Augen, die nächſte nordliche Abartung zu ſeyn. Nun hat der Einfluſs einer kalten und feuchten Luft, welche den Säften einen Hang zum Scorbut zuzieht, endlich einen gewiſſen Schlag Menſchen hervorgebracht, der bloſs durch die ſo häufigen Vermiſchungen mit Fremden nicht bis zur Beſtändigkeit einer Race hat gedeihen können (S. III. 86. ff.).

4. Von den Gelegenheitsurſachen der Gründung verſchiedener Racen. Gegen die vorhergehende Theorie ſcheinen folgende Schwierigkeiten zu ſprechen:

a. daſs ähnliche Land- und Himmelsſtriche doch nicht dieſelbe Race enthalten;

b. daſs America in ſeinem heiſseſten Klima keine oſtindiſche oder eine dem Lande angebohrne Negergeſtalt zeigt;

c. daſs es in Arabien oder Perſien kein einheimiſches indiſches Olivengelb giebt.

Antwort auf a; Dieſe Schwierigkeit läſst ſich aus der Art der Bevölkerung jener Himmelsſtriche

faſslich genug beantworten. Denn wenn einmal, durch den langen Aufenthalt ſeines Stammvolks im Nordoſten von Aſien oder des benachbarten America, ſich eine Race wie die jetzige gegründet hatte, ſo konnte dieſe durch keine fernern Einflüſſe des Klima in eine andere Race verwandelt werden. Denn nur die Stammbildung kann in eine Race ausarten; dieſe aber, wo ſie einmal Wurzel gefaſst, und die andern Keime erſtickt hat, widerſtehet aller Umformung eben darum, weil der Charakter der Race einmal in der Zeugungskraft überwiegend geworden iſt (S. III. 88. f.).

Antwort auf b und c: Die Urſache davon, daſs die Negerrace nur Senegambien und die indiſche Race nur Indien eigen iſt, liegt nach Kants Vorſtellung in einem inländiſchen Meere der alten Zeit. Denn der Erdſtrich, der von der Grenze Dauriens, über die Mungalei, kleine Bucharei, Perſien, Arabien, Nubien, die Sahara bis Capo Blanco fortgeht, ſieht dem Boden eines alten Meeres ähnlich. Die Länder in dieſem Striche ſind hohe und mehrentheils waagerecht geſtellte, Ebenen, in denen die daſelbſt befindlichen Gebirge nirgends einen weitgeſtreckten Abhang haben; daher die Flüſſe nur einen kurzen Lauf haben, und im Sande verſiegen. Sie ſind den Baſſins alter Meere ähnlich, weil ſie mit Höhen umgeben ſind, in ihrem Inwendigen Waſſerpas halten, überdem auch gröſstentheils mit Sande bedeckt ſind. Perſien und Arabien diente alſo noch zum Baſſin eines Meeres, und jenes groſse Meer ſchnitt die nördlichen Gegenden von den Senegambiſchen ab, wodurch die Vermiſchung der Racen gehindert, und das Wurzelfaſſen des indiſchen Charakters in Perſien und Arabien unmöglich wurde (S. III. 89. f.).

5. Der Name einer Race, als radicaler Eigenthümlichkeit, die auf einen ge-

meinschaftlichen Abstamm Anzeige giebt, und zugleich mehrere solche beharrliche forterbende Charaktere, nicht allein derselben Thiergattung (oder Pflanzengattung), sondern auch desselben Stammes, zuläfst, ist nicht unschicklich ausgedacht. Das Wort *progenies* zeigt an, dafs es nicht ursprüngliche, durch so vielerlei Stämme, als Species derselben Gattung, ausgetheilte, sondern sich erst in der Folge der Zeugungen entwickelnde Charaktere, mithin nicht verschiedene Arten, sondern Abartungen, aber doch so bestimmt und beharrlich sind, dafs sie zu einem Classenunterschiede berechtigen (S. III. 347. f.), s. Menschenschlag, 2. Die Race oder Abartung ist also eine unausbleibliche erbliche Eigenthümlichkeit, die zwar zur Classeneintheilung berechtigt (classifisch ist), aber doch nicht specifisch ist (zur Eintheilung in Arten oder Species berechtigt); weil die unausbleibliche halbschlächtige Nachartung (also das Zusammenschmelzen der Charaktere ihrer Unterscheidung) es wenigstens nicht als unmöglich beurtheilen läfst, ihre angeerbte Verschiedenheit auch in ihrem Stamme uranfänglich befindlich anzusehen (S. III. 350.). S. Menschenschlag, 2. Auch in Ansehung der Varietäten der Menschengattung mufs die Natur eben so, wie bei den Racencharakteren, nur als entwickelnd auf dieselbe durch ursprüngliche Anlagen vorausbestimmt angesehen werden (S. III. 351.). In Ansehung der Varietäten scheint die Natur die Zusammenschmelzung zu verhüten; was dagegen die Racenunterschiede betrifft, so verstattet sie diese Zusammenschmelzung wenigstens, wenn sie sie gleich nicht begünstigt, weil dadurch das Geschöpf für mehrere Klimate tauglich wird, obgleich keinem derselben in dem Grade angemessen, als die erste Anartung an dasselbe es gemacht hatte. Ein Einwurf gegen diesen Unterschied zwischen Racen

und Varietäten scheint zu seyn, dass bei andern Thieren fast alles, was man an ihnen Varietät nennen möchte (wie die Grösse, die Hauptbeschaffenheit u. s. w.) halbschlächtig anartet. Allein vernunftlose Thiere, deren Existenz bloss als Mittel einen Werth haben kann, müssten darum zu verschiedenem Gebrauche verschiedentlich schon in der Anlage (wie die verschiedenen Hunderacen) ausgerüstet seyn; dagegen die grössere Einhelligkeit des Zwecks in der Menschengattung so grosse Verschiedenheit anartender Naturformen nicht erheischte. Daher durften bei den Menschen die nothwendig anartenden Naturformen nur auf die Erhaltung der Species in einigen wenigen von einander vorzüglich unterschiedenen Klimaten angelegt seyn (S. III. 352. ff.). S. Menschenschlag, 3. ff.

Aie Abhandlungen, aus welchen dieser Auszug genommen ist, sind genannt am Ende des Art. Menschenschlag.

Rathschläge

der Klugheit (*consilia prudentiae*, *conseils de la prudence*), die assertorischen Imperative, s. Imperativ, 11 u. 25.

Rationale

Erkenntniss, s. Erkenntniss, rationale.

Rationalismus,

rationalismus. So nennt man, in der Theorie von dem Ursprung unserer Erkenntniss, die Behauptung, dass es Erkenntnisse gebe, die aus dem Erkenntnissvermögen selbst entspringen, und daher

Erkenntniſſe *a priori* heiſsen. Die Behauptung hingegen, daſs alle unſere Erkenntniſs aus der Erfahrung müſſe abgeleitet werden, und durch die Sinne in uns komme, heiſst der Empirismus, und wenn er gar keine rationale Erkenntniſs zugiebt, der reine Empirismus. Der Rationalismus gründet ſich darauf, daſs es Erkenntniſſe gebe, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben, welche allein durch die Ableitung jener Erkenntniſſe aus dem Erkenntniſsvermögen eingeſehen wird; indem der Menſch ſo erkennen muſs und alſo nothwendig immer ſo erkennt, wie das Erkenntniſsvermögen nach ſeiner Beſchaffenheit die Erkenntniſſe allein formen kann. Der Empirismus begnügt ſich damit, daſs er dieſe Allgemeinheit und Nothwendigkeit fühlt, ohne ſie weiter einſehen zu können; daher er auch weiter keinen Probirſtein der Erfahrung verſtattet, der immer nur in Principien *a priori* angetroffen werden kann. Denn nur eine eingeſehene Nothwendigkeit kann uns die Erfahrung ſichern, die ſonſt nicht bloſs etwas zufälliges enthält, ſondern, ſelbſt dem Gefühl des Empiriſten entgegen, ganz zufällig und damit vollkommen unſicher und ein bloſser Traum wird (Pr. 27.). S. *A priori* und *A poſteriori.*

2. Kant, der den Rationalismus zuerſt in Anſehung der Gründe, Grenzen, Anwendung und Umfang deſſelben in ſeiner ganzen Vollkommenheit aufgeſtellt hat, hatte zu unſerm Zeitalter das Zutrauen, daſs der Empirismus vermuthlich nur noch zur Uebung der Urtheilskraft aufgeſtellt werde. Er meinte daher, daſs man es denen doch Dank wiſſen müſſe, die ſich mit dieſer ſonſt eben nicht belehrenden Arbeit bemühen wollen (M. II. 178. P. 28.). Er irrte ſich aber hierin, denn in Deutſchland hat man eben ſo, wie bisher in Frankreich der Empirismus herrſchend war, denſelben in allem Ernſt vertheidigt. Beſonders gab D. Chriſt. Gottl. Sel-

le, Mitglied und zuletzt Director der philosophischen Classe der Königlichen Academie der Wissenschaften zu Berlin, Grundsätze der reinen Philosophie, Berlin 1788, 8. heraus, in welchen er den Empirismus in seiner gröſsten Stärke vorgetragen hat. Carl Christ. Erh. Schmid, Prof. zu Jena, hat seinem Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften, 4te vermehrte Auflage, Jena, 1798. 8. eine Abhandlung angehängt, die einige Bemerkungen über den Empirismus und Purismus (Rationalismus) in der Philosophie, durch die Grundsätze der reinen Philosophie von Selle veranlaſst, enthält. Er stellt darin das Sellische System kurz dar, vergleicht es mit dem Kantischen, und setzt einige prüfende Anmerkungen über das erstere hinzu. In England vertheidigte Hume, in Frankreich vorzüglich Helvetius den Empirismus, s. Hume. Eine Darstellung des Empirismus in der ganzen Blöſse seiner Seichtigkeit in moralischen Bestimmungen findet man im Art. Freiheit, transscendentale.

3. Man kann den Rationalismus sowohl als den Empirismus nach den drei specifisch verschiedenen Erkenntniſsvermögen eintheilen, in den der speculativen Vernunft, den der praktischen Vernunft und den der Urtheilskraft. Der Rationalismus der speculativen Vernunft ist die Behauptung, daſs es unter unsren Erkenntnissen solche gebe, die *a priori* sind, oder die aus dem Erkenntniſsvermögen selbst entspringen, welche also aller unserer Erkenntniſs eine nothwendige und unveränderliche Form geben, und sie unveränderlichen Gesetzen unterwerfen. Der Empirismus der speculativen Vernunft ist die Behauptung, es gebe keine solche Erkenntnisse, sondern alle Erkenntniſs komme *a posteriori*, durch die Sinne, in uns. Der reine

Empirismus der ſpeculativen Vernunft iſt in Anſehung der kosmologiſchen Ideen im Art. Epikurismus vorgetragen; er muſs durchaus leugnen, daſs es einen freien Willen, folglich Moralität, und einen Gott, folglich Religion gebe, wenn er anders conſequent ſeyn will. Denn das ſind Vernunftideen, zu denen es in der Sinnenwelt keine Gegenſtände giebt. Giebt es alſo nichts weiter als Erfahrungserkenntniſs, ſo giebt es auch nichts weiter, als die Sinnenwelt, folglich keine überſinnlichen Gegenſtände (M. I. 564.). Der reine Empirismus hat daher auch gar kein praktiſches Intereſſe. Moral und Religion ziehen uns, als Willensbeſtimmungen, um ihrer ſelbſt willen an, Niemand, der nicht ganz verworfen iſt, möchte ſie wohl miſſen. Der reine Empirismus aber gefällt uns in Beziehung auf unſern Willen und unſre Handlungen gewiſs nicht; denn er ſcheint der Moral und der Religion alle Kraft und allen Einfluſs zu benehmen. Denn wenn es kein von der Welt unterſchiedenes Urweſen giebt, wenn der Wille nicht frei iſt, ſo verlieren die moraliſchen Ideen und Grundſätze alle Gültigkeit, und an der Religion, und den transſcendentalen (aus dem Vernunftvermögen ſelbſt hervorgehenden und auf nicht empiriſche Gegenſtände hinweiſenden) Ideen, die die letztere vorausſetzt, ihre theoretiſche (obwohl allein nicht zureichende, dennoch unentbehrliche) Stütze (M. I. 565. C. 496.). Dagegen hat freilich der reine Empirismus ein gröſseres ſpeculatives Intereſſe, und das iſt es eben, was ſo ſehr für ihn einnimmt. Der Verſtand iſt bei demſelben immer auf ſeinem eigenthümlichen Boden, nehmlich dem Felde von lauter möglichen Erfahrungen, vermittelſt deren Geſetze er ſeine ſichere und faſsliche Erkenntniſs ohne Ende erweitern kann. Er kann hier alles der Anſchauung darſtellen, oder doch in Begriffen, deren Bild in gegebenen ähnlichen Anſchauungen klar und deutlich vorgelegt werden kann (M. I. 566. M. I. 496.). Der Empi-

rist wird es z. B. niemals erlauben, irgend eine Epoche der Natur für die schlechthin (absolut) erste anzunehmen, weil er einen schlechthin ersten Anfang der Welt verwirft. Er wird von den Gegenständen der Natur nie zu denen überzugehen erlauben, die weder Sinn, noch Einbildungskraft *in concreto* darstellen kann, dergleichen das absolut Einfache ist, und hält daher sogar die Seele für eben so theilbar und verweslich als die Materie. Er wird nicht einräumen, dass man in der Natur einen freien Willen zum Grunde lege, weil nach Naturgesetzen alles nothwendig seyn muss, und nichts in der Natur unabhängig von diesen Gesetzen wirken kann. Er wird nicht zugeben, dass man die Ursache irgend wozu ausserhalb der Natur in einem Urwesen suche, das nicht zur Natur gehöre. Denn alles dies hiesse das Feld der Erfahrung verlassen und folglich nach seiner Vorstellung, dichten (M. I. 567. C. 497.).

Der Grundsatz des empirischen Philosophen (Empirist) kann die Maxime der grösseſt möglichen Erweiterung des menschlichen Verstandes durch die Erfahrung seyn, und dabei den Vorwitz und die Vermessenheit des die wahre Bestimmung der Vernunft (Erfahrungserkenntniss immer weiter zu treiben, und den Willen immer mehr durch moralische Grundsätze zu bestimmen) verkennenden Gebrauchs oder Missbrauchs derselben niederschlagen, indem man mit Einsicht und Wissen durch Vernunft gross thut, da wo eigentlich Einsicht und Wissen aufhören. Dann ist es aber zugleich seine Maxime, die Ansprüche auf Wissen und Einsicht zu mässigen, und in Behauptungen bescheiden zu seyn, und zu machen, dadurch, dass er immer darauf aufmerksam macht, dass es den Behauptungen und vermeintlichen Einsichten derer, die mit Vernunfterkenntniss gross thun, vielleicht an Realität fehlen möchte (M. I. 568. C. 498.). Aber der Empirismus bleibt gemei-

niglich nicht bei diesen Grundsätzen, und wird dann höchst nachtheilig. Er wird nehmlich in Ansehung der Ideen gemeiniglich selbst dogmatisch, und, statt dass er behaupten sollte, unsere Erkenntniss erstrecke sich nur auf das Feld der Erfahrung, behauptet er zu wissen, dass es ausser den Erfahrungsgegenständen keine Gegenstände gebe. Er verneinet also dreust das, was doch über der Sphäre seiner anschauenden Erkenntnisse ist, und fällt also selbst in den Fehler der Unbescheidenheit. Allein diese Unbescheidenheit ist viel tadelnswürdiger, als die des dogmatischen Rationalisten, denn es wird durch sie dem praktischen Interesse der Vernunft der unersetzliche Nachtheil verursacht, dass ihm die Religion genommen, die Moral verdorben, und so die Moralität selbst wankend gemacht wird (C. 499. M. I., 569.). S. Epikurismus und Platonismus. Der reine Empirismus der speculativen Vernunft ist endlich der Popularität, oder der Fassungskraft des gemeinen Verstandes, gänzlich zuwider. Man sollte zwar glauben, dass die transscendentale Dogmatik oder der Inbegriff von Behauptungen, die eine Erkenntniss *a priori* möglich machen sollen; den Empirismus dem gemeinen Verstande annehmlicher machen würde. Allein eben das, dass der Gelehrteste von den Gegenständen dieser Erkenntniss nicht mehr weiss, als der gemeine Verstand, empfiehlt ihm den dogmatischen Rationalismus. Die Eitelkeit also etwas zu wissen, wovon der Gelehrteste nicht mehr weiss, und die Gemächlichkeit, dieses zu wissen, ohne viel Nachforschungen darüber anstellen zu dürfen, empfehlen den dogmatischen Rationalismus sehr. Der gemeine Verstand will überdem etwas haben, womit er zuversichtlich anfangen kann zu erklären, die Unbegreiflichkeit eines solchen absoluten Anfangs beunruhigt ihn nicht. Zuletzt aber verschwindet alles speculative Interesse bei ihm vor dem praktischen, und so ist der Empirismus der transscen-

dental - idealisirenden speculativen Vernunft aller Popularität gänzlich beraubt (C. 500. ff. M. I. 572.). Der dogmatische Rationalismus hat überdem noch ein architectonisches Interesse, denn die Vernunft fordert nicht empirische, sondern reine Vernunfteinheit *a priori*. Diesem Interesse ist nun der Empirismus gänzlich zuwider; denn seine Sätze sind von der Art, dass sie die Vollendung eines Gebäudes von Erkenntnissen gänzlich unmöglich machen *). Der dogmatische Rationalismus kann das Gebäude seiner Erkenntniss vollenden, denn nach demselben giebt es einen absoluten Anfang der Welt, absolut einfache Theile, woraus alles zusammengesetzt ist u. s. w. Bei den Voraussetzungen, des Empirismus ist aber ein vollständiges Gebäude der Erkenntniss gänzlich unmöglich, denn nach ihnen giebt es über einen Zustand der Welt immer einen noch ältern, in jedem Theile immer noch andere wiederum theilbare u. s. w. (C. 502. f. M. I. 573.). Könnte sich ein Mensch von allem Interesse losmachen, und die Behauptungen der Vernunft, gleichgültig gegen alle Folgen, bloss nach dem Gehalt ihrer Gründe in Betracht ziehen, so würde er in einem unaufhörlich schwankenden Zustande seyn, und sich bald zu einer Behauptung, bald wieder zu dem Gegentheil derselben bekennen. Heute würde es ihm überzeu-

*) Der Empirismus legt schon dadurch, dass er die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der philosophischen Begriffe aufhebt (wie dieses nicht nur aus seiner ganzen Darstellung durch Locke, sondern sogar aus dem eigenen Geständnisse dieses Philosophen bekannt seyn sollte), seine Unzulänglichkeit, Philosophie als Wissenschaft zu begründen, an den Tag, und muss eben darum auf dem Gebiet des positiven Dogmatismus dem Rationalismus das Feld räumen (Reinhold in der Abhandl. über den phil. Skeptic. S. 48. vor Humes Untersuchung über den menschlichen Verstand, neu übersetzt von Tennemann. Jena 1793. 8.)

gend vorkommen, der menſchliche Wille ſei frei; morgen, alles ſei Naturnothwendigkeit; heute würde er behaupten, es ſei ein Gott, morgen, ein Weſen, daſs keine Urſache habe, ſei ein Unding; heute, die Seele ſei ein einfaches Weſen, morgen, es gebe nichts als Materie; heute, die Welt habe einen Anfang genommen, morgen, ſie ſei ewig. Beim Handeln aber würde er wieder ſeine Principien ſo wählen, daſs das praktiſche Intereſſe nicht dabei litte, das Spiel der ſpeculativen Vernunft würde verſchwinden, und der ſonſt hin und her Schwankende ſich zum dogmatiſchen Rationalismus ſchlagen. Weil es aber doch einem nachdenkenden und forſchenden Weſen anſtändig iſt, gewiſſe Zeiten lediglich der unpartheiiſchen Prüfung ſeiner eigenen Vernunft zu widmen, ſo kann es Niemanden verwehrt werden, das Reſultat ſeiner Prüfung, ſeine Gründe für die Sätze und Gegenſätze, andern Menſchen mitzutheilen (C. 503. f. M. I. 574.).

Selle hat ſich bloſs über einen einzigen dieſer Sätze, worüber der dogmatiſche Rationaliſt mit dem Empiriſten im Streit iſt, erklärt, nehmlich über Gott; allein ſehr inconſequent in Anſehung des Empirismus, den Selle aufſtellt. Denn er wird in Anſehung der Idee von Gott ein dogmatiſcher Rationaliſt, und fällt alſo aus ſeinem Syſtem heraus. „Da, ſchlieſst er (S. 163.) weder in den Erſcheinungen, noch in den endlichen Subſtanzen (welche ſich zu den Erſcheinungen, wie Urſache zur Wirkung verhalten ſollen) der zureichende Grund ihres Daſeyns zu finden iſt, ſo muſs jenſeits der Subſtanzen, welche die Gegenſtände der Sinnlichkeit begründen, eine Subſtanz vorhanden ſeyn, die nichts mehr vorausſetzt (vorher hatte er aber geſagt, daſs alle Dinge, in ſo ferne wir ſie erkennen, in einer ſolchen Verbindung ſtehen, daſs immer eines das andere vorausſetzt, und nirgends etwas zu finden iſt, das keiner Vorausſetzung mehr

bedürfe; woher nun dieſes muſs, als aus der Vernunft? folglich fällt Selle hier aus ſeinem Syſtem in den Rationalismus), die den zureichenden Grund ihres Daſeyns in ſich ſelbſt hat, die nicht mehr endlich, und folglich unendlich iſt, und hier ſtehen wir vor Gott." Gottes objectives Daſeyn wird, nach Selle, aus dem Satz des zureichenden Grundes, als einem erfahrnen Geſetze der Dinge erkannt (S. 170.), und doch hören, wie er ſagt, bei der Erkenntniſs Gottes alle Vorſtellungen und ſinnliche Begriffe auf, und nur durch Verſtandesbegriffe kann uns die Vernunft dieſe Erkenntniſs gewähren (S. 174.). „Das Weſen der erſcheinenden Subſtanzen beſteht darin, daſs ſie durch ihre Einwirkung auf unſer Erkenntniſsvermögen die Vorſtellung des Raums und den Begriff der Undurchdringlichkeit hervorbringen. Wir nennen ſie daher in ſo ferne auch materielle Subſtanzen. Nun ſind alle erſcheinende Subſtanzen auch endlich, folglich kann Gott als eine unendliche Subſtanz nicht durch Sinnlichkeit erkannt werden. Er iſt ein immaterielles Weſen" (S. 175.). Warlich inconſequenter und mehr dem reinen Empirismus, den doch Selle in der Theorie behauptet, entgegen, kann man in der Anwendung dieſer Theorie nicht verfahren. Wen ſolche Schlüſſe überzeugen können, dem iſt bald geholfen. Uebrigens nimmt er auch eine Vernunfterkenntniſs (nach ſeiner Theorie, eine aus der Erfahrung, in der doch alles nothwendig iſt, durch Vernunft abſtrahirte Erkenntniſs) der freien Handlungen an (S. 179. f.). Man ſieht, ein ſolcher Empirismus, der bloſs den Grund des Gebäudes des rationalen Empirismus weggräbt, und doch verſteht, das Gebäude in der Luft ſchwebend zu erhalten, iſt freilich auch ſo gar ohne ſpeculatives Intereſſe.

Conſequenter ſchon iſt Helvetius. Er behauptet auch (*De l'homme.* T. I. Sect. II. ch. 1. p. 76.) daſs alle unſere Vorſtellungen durch die Sin-

ne in uns kommen; aber er sagt auch, man wird mich vielleicht fragen, was die Fähigkeit zu empfinden sei, und was aus ihr werde, wenn die Organe aufgelöset werden; ein berühmter Englischer Chemiker antwortet, sagt Helvetius, das, was in dem zersetzten Eisen aus der Qualität den Magnet anzuziehen wird. „Die physische (materielle) Empfindungsfähigkeit (Sensibilität) ist die einzige Ursache unsrer Handlungen, unserer Gedanken, unserer Leidenschaften und unserer Geselligkeit (*ch.* VII. p. 102.). Das, was man intellectuelles Vergnügen oder Missvergnügen nennt, kann immer auf ein physisches Vergnügen oder Missvergnügen bringen. Die Gewissensbisse sind nichts anders, als das Vorhersehen der physischen Schmerzen, denen das Verbrechen uns aussetzt. Der Verstand ist nichts anders als das Resultat der verglichenen Empfindungen des Menschen (*ch.* 15). Alles in den Menschen ist Empfinden; und sie empfinden und erhalten nicht anders Vorstellungen, als durch die fünf Sinne. Gut im moralischen Sinn heisst, was von allgemeinem Nutzen ist. Es giebt keine Wahrheit, die sich nicht auf eine Thatsache (Factum) bringen lasse (*ch.* 23.). Das Wort Tugend erweckt im Verstande stets die undeutliche Vorstellung von irgend einer der Gesellschaft nützlichen Qualität" (*Sect.* 3. *ch.* 12.). Am Schluss seines Werkes (*Recapitulation*, *ch.* 3.) äussert endlich Helvetius die Bescheidenheit, die einem kritischen Empiristen so wohl ansteht, und welche in mir den Wunsch erregte, man möchte ihn wenigstens nicht den groben, dogmatischen Materialisten zuzählen, zumal da er selbst dagegen protestirt, so gewiss es auch ist, dass er zu den Sensualisten und Empiristen gehört, s. Materialismus, 12. Am consequentesten und bescheidensten ist endlich D. Hume, der ebenfalls den empirischen Ursprung aller menschlichen Erkenntniss behauptet. Er bringt aber nicht alles, wie Helvetius, auf Thatsachen, sondern nimmt auch gewisse Beziehun-

gen der Begriffe an, welche wir uns von den ſinnlichen Gegenſtänden machen, und durch die bloſse Wirkſamkeit des Denkvermögens gefunden werden ſollen; zu dieſer Claſſe rechnet er die Mathematik. S. Hume, 5. ff. Ein Hauptwerk über den Empirismus, das alle nachherigen Empiriſten benutzt haben, iſt *Locke's Esſai upon human underſtanding*, ſ. Locke.

4. Der Rationalismus der praktiſchen Vernunft iſt die Behauptung, daſs die praktiſchen Begriffe des Guten und Böſen nach einem, aus der Vernunft entſpringenden, alſo reinen, *a priori* den Willen beſtimmenden Geſetze, und durch daſſelbe, beſtimmt werden müſſen; daſs alſo die Vernunft durch ihr Geſetz den Willen *a priori* beſtimmen könne. Der Empirismus der praktiſchen Vernunft ſetzt die praktiſchen Begriffe des Guten und Böſen bloſs in Erfahrungsfolgen (der ſogenannten Glückſeligkeit). Der Empirismus frägt, was wird daraus entſtehen, wenn ich ſo oder ſo handle, wird es mir Nutzen oder Schaden bringen, und nennt im erſtern Fall die Handlung gut, im letztern böſe; der Rationalismus frägt, welche Handlungsmaxime kann als allgemeines Geſetz für den Willen betrachtet werden, damit ich bloſs um dieſer Beſchaffenheit der Maxime willen darnach handle, und nennt die Handlung, die darum geſchieht, gut, und die entgegengeſetzte böſe. Der erſtere rottet die Sittlichkeit in Geſinnungen mit der Wurzel aus; daher iſt die Verwahrung vor demſelben höchſt wichtig und anrathungswürdig. Der Rationalismus der Urtheilskraft iſt die Behauptung, daſs aus der Urtheilskraft ſelbſt Gründe der Subſumtion des Beſondern unter das Allgemeine entſpringen. Der Empirismus der Urtheilskraft iſt die Behauptung, daſs alles Urtheilen ſich bloſs auf logiſche Abſtraction von Erfahrungsgegenſtänden

gründe, wodurch alles Allgemeine gegeben werde, unter welches das Besondere subsumirt werde (P. 124. f.). Beide sind entweder der des Geschmacks oder der der teleologischen Urtheilskraft.

Von dem Rationalismus und Empirismus des Geschmacks, s. Geschmack, 11. Von dem Rationalismus und Empirismus der teleologischen Urtheilskraft, s. Urtheilskraft, teleologische.

5. Der Rationalismus in Glaubenssachen ist die Behauptung, dass blos die natürliche Religion moralisch - nothwendig, d. i. Pflicht sei. Er ist entweder Naturalismus, s. Naturalist, oder reiner Rationalismus, welcher eine übernatürliche göttliche Offenbarung zuläst, aber behauptet, dass sie zu kennen und für wirklich anzunehmen, zur Religion nicht nothwendig erfordert werde (R. 231.). Der Rationalist muss sich, vermöge dieses seines Titels, von selbst schon innerhalb der Schranken der menschlichen Einsicht halten. Daher wird er, wenn er consequent seyn will, immer nur reiner Rationalist seyn s. Naturalist, 3. Also kann die Streitfrage nur die wechselseitigen Ansprüche des reinen Rationalisten und des Supernaturalisten in Glaubenssachen, der an eine übernatürliche Offenbarung glaubt, betreffen. Der Gegenstand des Streits zwischen beiden ist: ob sich eine übernatürliche Offenbarung beweisen lasse, und ob sie zur alleinigen allgemeinen wahren Religion nothwendig, oder die blosse natürliche Religion schon hinlänglich, und die geoffenbarte blos zufällig sei (R. 232.).

Raum,

ſpatium, *eſpace*. Eine reine Anſchauung, die allen äuſsern Anſchauungen zum Grunde liegt, und als eine unendliche gegebene Gröſse vorgeſtellt wird, ſ. Expoſition, 4, ff.

2. Der Raum *) und die Zeit und alle Theile derſelben ſind Anſchauungen, mithin mit dem Mannigfaltigen, das ſie in ſich enthalten, einzelne Vorſtellungen (Individuen), ſ. Expoſition, 6., alſo nicht bloſse Begriffe. Durch einen Begriff wird eben daſſelbe Bewuſstſeyn als in vielen Vorſtellungen enthalten; alſo die Einheit des Bewuſstſeyns als analytiſch und als abgeleitet angetroffen (das Bewuſstſeyn Menſch findet ſich z. B. in vielen Individuen, Cajus, Sempronius, u. ſ. w. die alle Menſchen ſind), ſ. Einheit, analytiſche. Durch die Anſchauung hingegen werden viel Vorſtellungen als in Einer und deren Bewuſstſeyn enthalten, mithin als zuſammengeſetzt, folglich die Einheit des Bewuſstſeyns als ſynthetiſch, aber doch urſprünglich angetroffen (z. B. in der einzigen Vorſtellung eines beſtimmten Menſchen und in dem Bewuſstſeyn deſſelben finden ſich reale Vorſtellungen, die alle zuſammen den Menſchen ausmachen), ſ. Einheit, ſynthetiſche. Dieſe Einzelheit (Individualität) der Anſchauung iſt ſehr wichtig, und ein ſol-

*) Mosheims Worte (Cudworth. Syſtem. intell. cap. V. ſect. III. §. IV. 1.) ſind ſehr merkwürdig: *Tota de ſpatio eiusque natura quaestio valde est retruſa et infinitis implicata difficultatibus — nec ex animo meo, quicquid etiam moliar, hanc notionem eiicere valeo. De natura et rationibus eius dimicare nolo, fateorque mihi non tantum eſſe ingenii, ut rem tam alte poſitam attingere et comprehendere queam.*

ches Individuum ist der Raum (er kann also auch von keinem andern Dinge als von ihm selbst ein Prädicat seyn (C. 136. *)). S. auch Leibnitz, VII. S. 338. ff.

3. Der Raum ist die einzige subjective und auf etwas Aeusseres bezogene Vorstellung, die *a priori* objectiv heissen könnte, d. h. die aus dem Erkenntnissvermögen selbst entspringt, und zu jedem äussern Gegenstande nothwendig ist. Es giebt zwar auch andere subjective Vorstellungen (nehmlich diejenigen, welche zur Beschaffenheit der Sinnesart, nicht der Sinnlichkeit überhaupt, gehören) die mit etwas Aeusserem zusammenhängen, z. B. die Farbe, die Wärme u. s. w.; aber man kann von keiner derselben, so wie der Geometer vom Raume thut, synthetische Sätze *a priori* ableiten (M. I., 52.). Diese subjectiven Vorstellungen sind Empfindungen und nicht Anschauungen, die sich also lediglich auf das Subject, als die Modification seines Zustandes beziehen, wodurch also nicht eigentlich das Object, sondern der Zustand des Subjects, in Beziehung auf ein gewisses Object, erkannt wird. Daher sind diese Vorstellungen gar nichts ideales, wie der Raum; sondern gehören zu dem Realen, oder dem, was als Wirkung des Erfahrungsgegenstandes auf den Sinn angesehen werden muss, welches dann den Anschauungen der Erfahrungsgegenstände, als Erscheinungen, einen solchen Inhalt giebt, der nicht aus unserm Erkenntnissvermögen entspringt (nicht ideal ist), sondern durch Afficirung unsrer Sinne gegeben wird, der also nicht aus uns und durch uns entspringt, aber dennoch in uns, nehmlich als Empfindung durch den Sinn vorhanden (real) ist. Aber eben darum giebt nun diese Empfindung keine allgemeinen und nothwendigen Sätze, und Farben, Wärme, Töne geben nicht allgemeingültige und nothwendige

Anschauungen, ob sie wohl den Inhalt zu gewissen Anschauungen geben, an denen das, was zur Anschauung gehört, zum Theil *a priori* ist, zum Theil durch die Empfindung empirisch bestimmt, z. B. der Extension oder Intensität nach begrenzt, ist. Nur die Anschauung läfst also ein Object erkennen, die Empfindung aber giebt dieser Anschauung einen reellen Inhalt, s. Empfindung, 4., bezeichnet aber erst vermittelst der Anschauung im Raum oder Zeit, oder als Erfüllung dieser Formen aller Anschauungen, ein reales Object. Empfindung an und für sich läfst also kein Object erkennen, aber Empfindung, die einen Raum erfüllt und begrenzt, giebt einen Cörper (C. 44. M. I. 52.).

4. Hieraus folgt, dafs die Idealität des Raums (oder dafs er an sich selbst nichts ist, sondern nur eine Vorstellung, die blofs aus der Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit entspringt, und eine gewisse Classe von Erfahrungsgegenständen, nehmlich die äufsern, möglich macht) nicht etwa durch unzulängliche Beispiele erläutert werden mufs, indem er die einzige Vorstellung seiner Art, oder ein Individuum ist, das nicht mit andern unter einen gemeinsamen Begriff gebracht werden kann. Farben, Geschmack u. s. w. sind nehmlich nicht Beschaffenheiten von Dingen an sich, sondern Veränderungen des empfindenden Subjects, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden seyn können. In der Erfahrung giebt das freilich Beschaffenheiten der Erfahrungsgegenstände, allein diese Erfahrungsgegenstände sind doch selbst ursprünglich nur Erscheinungen. Die Röthe und der Geruch der Rose ist in Beziehung auf meine Empfindung etwas Wahres und Reales, und es giebt in der Erfahrung allerdings diese rothe und wohlriechende Rose, und in der Erfahrung ist diese ein Ding an sich selbst. Allein im transscendentalen Verstande, oder wenn wir auf den Ursprung der Erfahrungsgegen-

ſtände ſehen, hängt weder die rothe Farbe, noch der Roſengeruch dem Erkenntniſsvermögen nothwendig an, ja auch nicht einmal die Vorſtellung der Farbe und des Geruchs überhaupt. Denn der Blindgebohrne hat die Vorſtellung der Farbe nicht, und es giebt Menſchen, die keinen Geruch haben. Die Vorſtellung des Raums aber hängt unſerm Erkenntniſsvermögen unauslöſchlich an. Im transſcendentalen Verſtande ſind alſo die äuſſern Erfahrungsgegenſtände nicht Dinge an ſich, ſondern bloſs vermittelſt unſrer Sinnlichkeit entſtandene Vorſtellungen. Denn der Raum, worin ſie angeſchauet werden, iſt eine ideale Vorſtellung, die aus unſerm Gemüth entſpringt, und kein wirklicher Gegenſtand, und ohne ihn kann es doch kein äuſseres Ding geben; das aber, was in dieſem Raum iſt, nehmen wir bloſs vermittelſt der Empfindung wahr. Raum und Empfindung oder Affectionen der Sinnlichkeit geben alſo das äuſsere Erfahrungsobject. Der Gegenſtand aber, der den Grund jener Affectionen enthalten mag, iſt uns ganz unbekannt (C. 45. M. I. 53.).

5. Man ſollte den Raum nicht ein Compoſitum oder Zuſammengeſetztes, ſondern ein Totum oder Ganzes nennen, weil die Theile deſſelben, die alle wieder Räume ſind, nur im Ganzen und nicht das Ganze durch die Theile, möglich ſind. K. will ihn allenfalls ein Compoſitum ideale (Zuſammengeſetztes in der Idee), aber nicht Compoſitum reale (Zuſammengeſetztes in der Wirklichkeit) genannt wiſſen. Das heiſst, der Raum wird uns durch unſer Erkenntniſsvermögen als ein Zuſammengeſetztes gegeben, das ſich aber nicht ſo, wie der Cörper im Raum, in Theile zerlegen läſst. Er läſst ſich bloſs geometriſch eintheilen, d. i. die Theile deſſelben ſind bloſs begrenzte Räume in dem unendlichen Raum, oder eben ſo viele Abgrenzungen in demſelben, Theile, die wir in

ihm machen, mithin besteht er nur aus so viel Theilen, als wir durch wirkliche Begrenzung oder Theilung in ihm erzeugen (Schultz Erläuter. Th. 2. §. 12. S. 28. f.). Der Raum ist auch kein Zusammengesetztes aus Substanzen (nicht einmal aus realen Accidenzen); heben wir also in Gedanken die Zusammensetzung des Raums auf, so bleibt gar nichts übrig. Er kann nicht etwa als aus Puncten zusammengesetzt gedacht werden; denn der Punct ist kein Theil, sondern die Grenze eines Raums, nehmlich die Linie; wo also kein Raum ist, da ist folglich auch keine Linie, und folglich kein Punct. Der Raum besteht also nicht aus einfachen Theilen *) (C. 466. f. M. I. 526.).

6. Der Raum ist die formale Bedingung der Möglichkeit aller Materie, d. i. ohne ihn kann keine Materie und folglich keine Cörperwelt möglich seyn; die Geometrie ist aber die Wissenschaft von der Beschaffenheit des Raums, also enthält sie auch die nothwendigen und allgemeinen Bedingungen der Materie ihrer räumlichen Form nach. Die Art der Anschauung der äussern Gegenstände (Cörper), die in der ursprünglichen Anschauung des Raums gegeben wird, ist die einzig mögliche; und die Bestimmungen des Raums *a priori*, welche die Geometrie lehrt, betreffen alles dasjenige, was dadurch allein möglich ist, dass es diesen Raum erfüllt (alle Cörper). Man muss also denen nicht Gehör geben, die sich gewisse physische Puncte den-

*) Daher sind eben in einer endlichen Linie eine unendliche Menge von Theilen möglich, ohne dass sie gleichwohl ein Aggregat von unendlich vielen Theilen seyn kann. Eben darum ist aber auch der Raum eine unmittelbare Vorstellung, d. i. eine Anschauung a priori und kein Verstandesbegriff. Denn wenn sich der Verstand ein zusammengesetztes Ding bilden will, so muss er es aus bestimmten Theilen zusammensetzen (Schultz Erläut. Th. 2. §. 12. S. 26. f.).

ken, die als Theile des Raums derſelben durch ihre bloſse Aggregation oder Aneinanderſtellung denſelben erzeugen. Es iſt gänzlich umſonſt, durch bloſse Begriffe (die den Gegenſtand durch Merkmale, welche er enthält, zu denken geben, d. i. discurſiv ſind, aber ihn nicht in der Anſchauung darſtellen, wie die Aufgaben der Geometrie es mit den definirten Begriffen derſelben machen), die anſchauliche und mit Nothwendigkeit verbundene, alſo unumſtöſsliche Gewiſsheit (Evidenz) der Mathematik wegvernünfteln zu wollen. Wenn der Philoſoph, der es bloſs mit ſolchen discurſiven Begriffen zu thun hat, dies verſucht; ſo vergiſst er, daſs es bei der Frage, nach der Beſchaffenheit der Cörper und des Raums, nur um Erſcheinungen, und deren Bedingungen zu thun ſei. Wenn der reine Verſtand z. B. in Gedanken die Zuſammenſetzung aufhebt, ſo muſs er nothwendig ſich vorſtellen, daſs dann etwas übrig bleibe, woraus das Zuſammengeſetzte zuſammengeſetzt war, und das folglich nach Aufhebung aller Zuſammenſetzung einfach iſt. Denn die Verſtandesvorſtellung des Zuſammengeſetzten wird erſt durch die Vorſtellung und Verbindung beſtimmter Theile möglich. Dieſe Vorſtellung und Verbindung muſs alſo der Verſtandesvorſtellung des Zuſammengeſetzten vorhergehen, folglich muſs hier das Ganze alle die Theile, in die es getheilt werden kann, ſchon zum voraus in ſich enthalten (Schultz Erläuter. Th. 2. §. 12. S. 27.). Ganz anders aber verhält es ſich mit dem Raum. Denn wollten wir von dieſem die Zuſammenſetzung wegdenken; ſo dürfte gar nichts übrig bleiben, weil kein Theil des Raums einfach iſt. Denn der Raum iſt kein wirklicher Gegenſtand, der äuſserlich angeſchauet werden kann, ſondern nur die Bedingung der Erſcheinungen, die aus dem Erkenntniſsvermögen, ſo wie wir ihn anſchauen, entſpringt; er iſt die Form der äuſseren Anſchauung, und kein Correlatum der Er-

ſcheinungen, ſondern die Form derſelben; die alſo weder in noch auſser der Erfahrung als ein Nichtzuſammengeſetztes Wirklichkeit (Realität) haben kann. Man findet zwar Philoſophen (Leibnitz, Wolf, Baumgarten u. ſ. w.), welche behaupten, es ſei gerade umgekehrt, der Raum mache nicht die Cörper, ſondern umgekehrt, die Cörper machten den Raum möglich. Sollte aber dieſe Behauptung Grund haben, ſo müſsten wir von den Cörpern als Dingen an ſich *) einen Begriff haben; allein in dem Art. Expoſition, 4. ff. und Leibnitz VII. iſt das Gegentheil von jener Behauptung hinreichend auseinandergeſetzt worden (C. 459. 467. f. M. I. 528.).

Wenn man ein Ganzes, das in der Anſchauung gegeben iſt, theilt; ſo geht man von einem Bedingten zu den Bedingungen **) ſeiner Möglichkeit. Man theile z. B. eine Linie in zwei Theile, ſo ſind die beiden Theile, in die ſie getheilt wird, die Bedingungen, die zuſammen die ganze Linie, als ihr Bedingtes möglich machen; denn wären die beiden Theile nicht, ſo könnte auch die ganze Linie nicht ſeyn. Theile ich nun jedes der beiden Theile wieder in zwei Theile, ſo bekomme ich Theile der Theile, und dieſe neuen kleinern Theile ſind wieder die Bedingungen der vorhergehenden gröſsern Theile. Und ſo iſt die Theilung der Theile, d. i. die Decompoſition ein Zurückgang (Regreſſus) in der Reihe dieſer Bedingungen, man geht von dem Bedingten zu den Bedingungen, von dieſen wieder zu ihren Bedingungen, und ſo fort. Dieſer Rückgang würde ganz

*) Die, wie ſie beſchaffen ſeyn mögen, abgeſehen von unſrer eigenthümlichen Art ſie anzuſchauen und zu erkennen.

**) D. h. zu dem, ohne welches das erſte gar nicht möglich iſt; ohne die beiden Theile iſt die ganze Linie nicht möglich.

vollendet seyn, wenn man endlich zu solchen Theilen gelangte, die nicht weiter aus Theilen beständen, d. i. nicht weiter zusammengesetzt, also einfach wären. Sind aber alle Theile in einer continuirlich fortgehenden Decomposition immer wiederum theilbar, so geht die Theilung, d. i. der Rückgang von dem Bedingten zu den Bedingungen, ins Unendliche (*in infinitum*). Der Regressus darf hier nicht bloss ein Rückgang in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) genannt werden; weil hier die Bedingungen (die Theile) in dem Bedingten (z. B. in der Linie) selbst enthalten und insgesammt mitgegeben sind, da das Bedingte in einer zwischen seinen Grenzen eingeschlossenen Anschauung ganz gegeben ist. Diesem ungeachtet ist es doch keinesweges erlaubt, von einem solchen Ganzen zu sagen: es bestehe aus unendlich viel Theilen. Denn obgleich alle Theile in der Anschauung des Ganzen enthalten sind, so ist doch darin nicht die ganze Theilung enthalten, welche nur in dem fortgehenden Rückgang besteht, der die Reihe allererst wirklich macht. Da dieser Rückgang nun unendlich ist, so sind zwar alle Theile in dem Ganzen vorhanden, zu denen der Rückgang gelangt, aber da der Rückgang nie vollendet wird, so sind auch nicht unendlich viel Theile vorhanden, sondern nur so viel als durch die endliche Decomposition entstanden sind, d. i. eine endliche Anzahl (C. 551. f. M. I. 637.).

Wir wollen dieses nun auf die Theilung des Raums anwenden. Ein jeder in seinen Grenzen angeschauete Raum (eine geometrische Figur, Gestalt, *forma*, s. Gott, 39.) ist ein Ganzes. Wenn ich dieses Ganze theile, so bekomme ich kleinere Räume zwischen Grenzen (Figuren, *formas*) die wieder Ganze ausmachen, und so fort ins Unendliche. Die Theile des Raums, es mag nun Linie oder Fläche oder cörperlicher Raum

ſeyn, ſind bei aller Theilung der Theile deſſelben immer wiederum Räume, nehmlich Linien oder Flächen oder cörperliche Räume. Daher iſt der Raum ins Unendliche theilbar, und es giebt keine einfachen Theile, die keine Räume, Linien, Flächen oder cörperlichen Räume, mehr wären, und folglich nicht wieder getheilt werden könnten. Keill (*Introductio ad veram phyſicam. edit. IV. Lond.* 1719. 8. lect. III. p. 17. ſqq.) erinnert über die Theilung des Raums mit Recht: es iſt darunter nicht die wirkliche Abſonderung der Theile von einander zu verſtehen, welche eine Bewegung vorausſetzt, die die Natur des Raums nicht zuläſst, eine ſolche Abſonderung beweiſen auch die geometriſchen Demonſtrationen nicht; ſondern die Theilung, von der hier die Rede iſt, iſt bloſs die Aufhebung der Zuſammenſetzung einer jeden Gröſse, oder die Unterſcheidung und Beſtimmung ihrer Theile: wie z. B. wenn Euklides (Elementa, 1. B. 9. S.) einen gegebenen geradlinigen Winkel zu halbiren lehrt, ſo zeigt er in der Auflöſung dieſer Aufgabe nicht die Methode, wie man die eine Hälfte des Winkels von der andern abſondern könne, ſo daſs zwiſchen beiden Hälften ein gegebener Zwiſchenraum entſtehe, ſondern er zeigt die Methode, wie eine Linie gezogen werden könne, die den Winkel ſo in zwei andere Winkel theile, daſs der, welcher auf der einen Seite dieſer Linie liegt, dem gleich ſei, der auf der andern Seite derſelben liegt. So auch, wenn er, im folgenden Satz, eine gegebene begrenzte gerade Linie zu halbiren lehrt; er lehrt dann nur einen Punct angeben, der die beiden gleichen Theile der geraden Linie ſo trenne, daſs er die gemeinſchaftliche Grenze beider Theile ſei, da, wo nehmlich der eine beider gleichen Theile aufhört, fängt der andere an. Dieſe Auflöſung einer Gröſse in Theile iſt dem Euklides ſo weſentlich, daſs das, was keine Theile hat, nehmlich der Punct, nicht eine Gröſse, ſondern der Anfang oder das Ende einer Gröſse

genannt wird; auch kann nicht eine Gröſse aus Puncten, wären es auch unendlich viel, zuſammengeſetzt werden; denn eine Gröſse beſteht nicht aus Puncten, ſondern Theilen, nehmlich aus andern Gröſsen derſelben Art (Gröſsen) und jeder Theil enthält wiederum andere Theile in ſich, und ſo ins Unendliche. Wir können aber niemals auf eine ſo kleine Gröſse kommen, daſs ſie nicht weiter in kleinere Theile getheilt werden konnte, ſondern alles was getheilt wird, das wird in Theile getheilt, die wieder theilbar ſind. Dieſe Theilung, die immer weiter fortgeſetzt werden kann, wird von den Philoſophen die Theilung ins Unendliche (*ſectio in infinitum*) genannt; und zwar mit Recht, da keine ſo kleine Gröſse angegeben werden kann, und eine ſo groſse endliche Zahl, daſs die Zahl der Theile, welche jene Gröſse ausmachen, in welche nehmlich jene Gröſse aufgelöſet werden kann, gröſser ſei, als jede noch ſo groſse Zahl; denn wir nennen das unendlich, was gröſser iſt als alles endliche.

Daſs nun der Raum ins Unendliche theilbar ſei, kann nach Keill (p. 22. ſqq. l. c.) durch mehrere unüberwindliche Gründe bewieſen werden. Zuerſt zeigt er es durch die bloſse Durchſchneidung einer geraden Linie von unendlich vielen andern, wobei bloſs der Grundſatz der Geometrie zum Grunde liegt, daſs durch zwei gegebene Puncte nicht mehr als Eine gerade Linie gehen könne (E. 32.).

Lehrſatz. Fig. 61.

Jede gegebene Linie (AB) iſt ins Unendliche theilbar.

Beweis.

Vorbereitung.

1. Man fordere, von jedem Punct bis nach jedem andern eine gerade Linie zu ziehen (Euklid. 1. Post.);

2. Man fordere, eine gerade begrenzte Linie stetig gerade fort zu verlängern (Euklid. 2. Post.);

3. Eine gerade Linie ist, welche zwischen jeden in ihr befindlichen Puncten auf einerlei Art liegt (Euklid. 4. Erklär.);

4. Zwei gerade Linien schliessen keinen Raum ein (Euklid. 12. Grunds.);

5. Man kann durch einen gegebenen Punct eine gerade Linie einer gegebenen parallel ziehen (Euklid. 1. B. 31. S.).

Construction.

1. Man ziehe von dem einen Endpunct (A) der gegebenen Linie (AB) beliebig eine gerade Linie AC (Vorber. 1.) und verlängere sie auf der andern Seite jenes Endpuncts (A) (Vorbereit. 2.).

2. Man ziehe durch den andern Endpunct (B) der gegebenen Linie (AB) eine der durch den andern Endpunct (A) gezogenen Linie (AC) parallele Linie (BD) (Vorbereit. 5);

3. Man nehme auf der einen Seite des ersten Endpuncts (A) der gegebenen Linie (AB) in der durch ihn gelegten Linie (AC) einen beliebigen Punct (C);

4. Wäre nun die gegebene Linie (AB) nicht ins Unendliche theilbar, so wäre sie folglich in eine endliche Anzahl Theile theilbar; die Anzahl sei nun welche sie wolle, z. B. sechs. Man nehme nun auf der der erstern Linie parallel gezogenen (BD) und zwar auf der Seite der gegebenen Linie (AB), auf welcher jener der erstern Linie angenommene Punct (C) nicht liegt, mehr als sechs Puncte (E, F, G, H, I, K, L);

5. Man ziehe aus jenem Punct in der erstern Linie (C), nach den in der Parallele angenommenen Puncten gerade Linien (CE, CF, CG, CH, CI, CK, CL) (Vorbereit. 1.).

Demonstration.

1. Die in Constr. 5. gezogenen geraden Linien werden die gegebene Linie (AB) in so viel Theile theilen, als gezogene gerade Linien sind.

Denn gesetzt sie theilten sie nicht in so viel Theile, so müsten einige dieser gezogenen geraden Linien die gegebene Linie (AB) in einem und demselben Punct schneiden. Da sich nun alle diese gezogenen Linien schon in einem Puncte (C) schneiden, nach der Construction 5.; so würden einige gerade Linien sich einander in zwei Puncten (in C und dem Punct in AB) schneiden, und folglich einen Raum (zwischen C und dem Punct in AB) einschliessen, gegen Vorbereit. 4; oder doch zum Theil auf einander fallen (von C bis zu dem Punct in AB) zum Theil nicht, und folglich wenigstens immer eine nicht zwischen jeden in ihr befindlichen Puncten auf gleiche Art liegen, d. h. keine gerade Linie seyn, nach Vorbereit. 3.

2. Nun sind so viel gerade Linien durch die gegebene (AB) gezogen, als Puncte in der Paral-

lele (BD) genommen worden. Da dieſes nun mehr als ſechs waren, ſo iſt die gegebene Linie auch in mehr als in ſechs Theile getheilt worden.

3. Nun können auf der Parallele (BD) ſo viel Puncte genommen werden, als man will; da dieſe Linie immer fort verlängert werden kann, nach Vorber. 2. und es keine endliche Zahl giebt, die ſo groſs wäre, daſs nicht noch eine gröſsere genommen werden könnte.

4. Da nun alle Linien, die aus dem Punct, in welchem ſie ſich ſchneiden (C), nach jenen in drei angenommenen immer mehrern und mehrern Puncten gezogen werden, die gegebene Linie ſtets in verſchiedenen und alſo eben ſo vielen Puncten als Linien ſind, ſchneiden müſſen; ſo iſt die gegebene Linie in mehrere Theile, als durch irgend eine endliche Zahl angegeben werden kann, d. i. ins Unendliche theilbar; welches zu erweiſen war.

Ein anderer Beweis. Fig. 62.

Conſtruction.

1. Man ziehe eine gerade Linie (AK), die mit der gegebenen (AB) einen beliebigen Winkel mache (Vorber. 1.);

2. Man nehme auf der gezogenen Linie (AK), die beliebig verlängert werden kann (Vorber. 2.), mehr Puncte als die endliche Anzahl der Theile, welche die gegebene gerade Linie (AB) haben ſoll, z. B. ſechs (C, D, E, F, G, H);

3. Man ziehe eine gerade Linie von dem Endpunct des einen Schenkels (B) nach dem Endpunct des andern (K) (Vorber. 1.);

4. Man ziehe aus den angenommenen Puncten (C, D, E, F, G, H) bis zu dem andern Schenkel Parallelen mit der Linie (KB), welche die Endpuncte verbindet (Vorbereit. 5.).

Demonſtration.

1. Die Parallelen werden die gegebene Linie nothwendig in ſo viel Theile theilen, als Parallelen ſind;

Denn geſetzt ſie theilten ſie nicht, ſo müſsten einige die gegebene Linie in einem und demſelben Punct ſchneiden; dann wären ſie aber nicht Parallelen.

2. Nun ſind aber mehr gezogen, als die gegebene Linie Theile haben ſoll, z. B. mehr als fünf, alſo iſt ſie in mehr als fünf Theile getheilt;

3. Nun können auf dem Schenkel (AK), der mit der gegebenen Linie (AB) einen Winkel macht, da dieſe Linie beliebig immer fort verlängert werden kann (Vorber. 2.), ſo viel Puncte genommen werden, als man will;

4. Folglich giebt es keine ſo groſse Zahl von Puncten, daſs die Zahl der Theile, in welche die gegebene Linie (AB) getheilt werden kann, nicht noch gröſser ſeyn ſollte; das heiſst die gegebene Linie iſt ins Unendliche theilbar, welches zu erweiſen war.

Dritter Beweis.

Vorbereitung.

Man kann von einer jeden gegebenen geraden Linie einen verlangten Theil abſchneiden (Euklid. 6 B. 9. S.).

Demonſtration.

Geſetzt alſo, eine Linie wäre nicht ins Unendliche theilbar; ſo hätte ſie Theile, die nicht weiter getheilt werden könnten.

2. Von dem Theil, der nicht weiter getheilt werden könnte, könnte man aber doch einen verlangten Theil abſchneiden, nach dem Satz in der Vorbereitung, welches ſeiner Untheilbarkeit widerſpricht.

Vierter Beweis.

Wenn der Raum aus untheilbaren Theilen beſtände, ſo würden nichts als Widerſprüche entſtehen; z. B. man könnte dann folgenden Satz beweiſen:

Der kleinſte Kreis iſt dem gröſsten Kreiſe gleich. Fig. 63.

Conſtruction.

1. Man gebe dem kleinſten Kreiſe (EFGH) und dem gröſsten Kreiſe (ABCD) einen und denſelben Mittelpunct (nach dem 3 Poſt. des Euklid.);

2. Man theile den gröſsten Kreis in ſeine untheilbaren Theile, und ziehe vom Mittelpunct (Q) gerade Linien nach dieſen Theilen (QOM, QPN.).

Demonſtration.

1. Dieſe Halbmeſſer werden den gröſsten und kleinſten Kreis in eine gleiche Anzahl Theile theilen;

2. Der gröſste Kreis wird aber in ſeine kleinſten oder untheilbaren Theile getheilt ſeyn;

3. Der kleinſte Kreis wird aber auch in ſeine kleinſten Theile getheilt ſeyn.

In kleinſten Kreiſen können nehmlich aus dem nehmlichen Grunde, wie im erſten Beweiſe Demonſtrat. 1. nicht zwei Halbmeſſer in einem Puncte des Umkreiſes ſich ſchneiden.

4. Alſo giebt es entweder im kleinſten Kreiſe kleinere Theile als im gröſsten, dann wären die im gröſsten noch theilbar und nicht die kleinſten, gegen Conſtruct. 2.; oder die kleinſten Theile des kleinſten Kreiſes ſind ſo groſs als die kleinſten Theile des gröſsten Kreiſes.

5. Nun iſt die Anzahl der kleinſten Theile und auch, nach 4, ihre Gröſse, in beiden Kreiſen gleich; folglich iſt der kleinſte Kreis ſo groſs als der gröſste Kreis, welches zu erweiſen war.

Man ſieht, im 4ten Stück der Demonſtration liegt der Fehler; denn wenn man zugiebt, daſs die untheilbaren Theile des gröſsten Kreiſes ſo groſs ſind, als die des kleinſten; ſo iſt die Abſurdität unumſtöſslich demonſtrirt; und doch muſs dieſes derjenige zugeben, der die Theilung ins Unendliche leugnen will.

Endlich müſste der 117. Satz des 10. Buchs des Euklides falſch ſeyn, daſs in jedem Quadrate die Diagonale der Seite des Quadrats incommenſurabel iſt, beſtände nehmlich jede Gröſse, alſo auch jede Linie aus untheilbaren Theilen, ſo wäre das untheilbare Stück einer Linie das gemeinſame Maaſs der Diagonale, und der Seite des Quadrats, und es giebt gar keine incommenſurabeln, d. i. ſolche Gröſsen, die kein gemeinſames Maaſs hätten. Es könnten noch unzählige andere Demonſtrationen der Theilbarkeit eines Continuum ins Unendliche geführt werden, wodurch die Hypotheſe von

untheilbaren Theilen gänzlich umgestoſsen wird. Allein sie wären unnöthig, da die hier angeführten eben so apodiktisch und unumstöſslich sind, als jede Demonstration in Euklides Elementen, und die Geometrie mit ihnen steht und fällt, die doch wahrlich kein Zeitalter und kein Einfall eines Philosophen je wankend machen wird (C. 552. M. I. 638.).

Wir wollen nun das, was, vor dieser Anwendung auf die Theilung des Raums, von der Decomposition eines Continuums überhaupt gesagt worden ist, auch auf die Theilung der Cörper anwenden. Eine jede in ihren Grenzen eingeschlossene äuſsere Erscheinung (ein Cörper) ist ebenfalls ein Ganzes. Die Theilbarkeit desselben gründet sich auf die Theilbarkeit des Raums, durch den der Cörper, als ein ausgedehntes Ganze, allein möglich ist. Der Cörper ist also ebenfalls ins Unendliche theilbar, ohne doch aus unendlich viel Theilen zu bestehen (C. 553. M. I. 641.).

Die Philosophen suchen nehmlich der Kraft der Beweise für die Theilbarkeit des Raums ins Unendliche dadurch auszuweichen, daſs sie zwischen einem mathematischen und physischen Cörper unterscheiden; von jenem geben sie dann, durch die Kraft der Demonstrationen gezwungen, zu, daſs er ins Unendliche theilbar sei; allein von dem physischen Cörper leugnen sie es, daſs er in Theile aufgelöset werden könne, die immer wieder theilbar sind. Allein was ist, sagt Keill (l. c. p. 26. sqq.), ein mathematischer Cörper anders als ein Ausgedehntes nach drei Dimensionen? Kommt nun dem mathematischen Cörper nicht die Theilbarkeit wegen seiner Ausdehnung zu? Nun ist aber der physische Cörper ein eben solches Ausgedehnte; da nun die Theilbarkeit von der Natur und dem Wesen der Ausdehnung abhängt, und daraus entspringt, so muſs

ſie nothwendig eben ſowohl allem phyſiſchen als mathematiſchen Ausgedehnten zukommen.

Es ſcheint zwar ein Cörper in Anſehung des Geſetzes der Theilbarkeit des Raums von demſelben unterſchieden zu ſeyn, weil er als Subſtanz im Raum vorgeſtellt werden muſs. Die Decompoſition kann nehmlich freilich niemals alle Zuſammenſetzung des Raums wegſchaffen, weil ſonſt aller Raum aufhören würde, welches unmöglich iſt; allein wenn von der Subſtanz im Raume die Verknüpfung aufgehoben würde, ſo könnte doch von derſelben unmöglich gar nichts übrig bleiben. Die Antwort auf dieſen Einwurf iſt: daſs die Subſtanz in der Erſcheinung gar nichts Unbedingtes enthält, und alſo eben ſo wenig das unbedingt Einfache enthalten kann, als der Raum. Denn daraus, daſs wir bei der Verſtandesvorſtellung des Zuſammengeſetzten uns die Verbindung beſtimmter Theile denken müſſen, folgt nicht, daſs die Erſcheinung dieſe Theile auch in der Anſchauung enthalten müſſe. Im Verſtande gehen wir nehmlich von den Theilen zum Ganzen, in der Anſchauung umgekehrt vom Ganzen zu den Theilen, und da iſt es gar nicht nöthig, daſs wir auf unbedingt erſte Theile kommen, wie es wohl bei den Dingen an ſich ſeyn müſste. Ein Ding an ſich ſtellen wir uns nehmlich, der Beſchaffenheit einer bloſsen Verſtandesvorſtellung (bei der von aller ſinnlichen Bedingung abſtrahirt wird) gemäſs, als etwas für ſich, alſo von jeder Bedingung unſers Vorſtellungsvermögens unabhängig, Beſtehendes vor, folglich als ein abſolutes Subject, das alle ſeine Bedingungen, alſo auch die oberſte und letzte, in oder auſser ſich haben muſs. So etwas iſt aber die Subſtanz in der Erſcheinung nicht. Sie iſt nur das beharrliche Bild der Sinnlichkeit und nichts als Anſchauung, folglich gänzlich von der Natur des Anſchauungsvermögens abhängig, welches jedes

Continuum als ins Unendliche theilbar darstellt (C. 553. f. M. I. 640.).

Bei der Theilung der Materie ins Unendliche kann aber auch die Rede von einer solchen Theilung seyn, unter der eine wirkliche Absonderun der Theile von einander zu verstehen ist. Und da ist die Frage: ob die Materie auch in diesem Sinne ins Unendliche theilbar sei? Man kann nehmlich sagen: wenn auch der Raum ins Unendliche theilbar ist, so besteht doch vielleicht die Materie aus physischen Puncten, die zwar noch einen theilbaren Raum erfüllen, und die man sich also auch noch als theilbar vorstellen kann, die aber dennoch untheilbar sind, die nicht weiter von einander abgesondert werden können (N. 44.). Diese Behauptung findet man widerlegt im Art. Cörper, 5. Um sich auch noch den dort geführten Beweis anschaulich zu machen, nehme man an, Fig. 19, B. sei der Ort eines solchen physischen Puncts im Raum, AD sei der Durchmesser des Raums, in welchem die zurückstoſsende Kraft dieses Puncts, durch welche er eben einen Raum erfüllt, oder Materie ist, wirkt, oder des Umfangs seiner Wirksamkeit, mithin BD der Halbmesser desselben; so ist zwischen D, wo dem Eindringen eines andern physischen Puncts in den Raum, den jene Kraft des ersten physischen Puncts in B erfüllt, widerstanden wird, und dem Mittelpunct derselben B, ein Punct C anzugeben möglich, weil der Raum unendlich theilbar ist. (D mag auch, so nahe als man will, an B genommen werden, nur nicht mit B zusammenfallen, in welchem letztern Fall in B aber kein physischer, sondern ein mathematischer Punct seyn würde, der keine Dimension hat, und also auch keinen Durchmesser eines Umfangs der Wirksamkeit haben kann. Wenn nun B demjenigen, was in D einzudringen trachtet, widersteht; so muſs auch C den beiden Puncten A und D widerstehen. Denn wäre dieses nicht, so würden sie

ſich einander ungehindert nähern, folglich B und D im Puncte C zuſammentreffen, d. i. der Raum würde durchdrungen werden. Alſo muſs in C etwas ſeyn, was dem Eindringen von B und D widerſteht, und alſo den phyſiſchen Punct B zurücktreibt, ſo wie es auch an ihm zurückgetrieben wird. Da nun Zurücktreiben ein Bewegen iſt, ſo iſt C etwas Bewegliches im Raum, mithin Materie, und der Raum zwiſchen A und D konnte nicht durch den Umfang der Wirkſamkeit eines einzigen phyſiſchen Punctes angefüllt ſeyn, alſo auch nicht der Raum zwiſchen C und B, und ſo ins Unendliche (N. 45. f.) S. Elaſticität, 4.

Die Mathematik kann im ſichern Beſitz ihrer evidenten Behauptungen von der unendlichen Theilbarkeit des Raumes beharren, was für Einwürfe auch eine an bloſsen Begriffen klaubende Vernünftelei dagegen auf die Bahn bringen mag; allein in der Anwendung ihrer Sätze vom Raume auf Subſtanz, die ihn erfüllt, muſs ſie, wenn unter Theilung wirkliche Abſönderung zu verſtehen iſt, ſich doch auf Prüfung nach bloſsen Begriffen, mithin auf Metaphyſik einlaſſen. Alſo fehlte zur Anwendung der Mathematik auf Naturwiſſenſchaft bisher noch der Beweis von der Theilbarkeit ins Unendliche, der ſich zwar auf die Theilbarkeit des Raums ins Unendliche gründet, aber doch, was die Theilung durch Abſonderung betrifft, nicht ſchon allein daraus folgt. Was nun aber die übrigen Angriffe der Metaphyſik auf den nunmehr phyſiſchen Lehrſatz der unendlichen Theilbarkeit der Materie, als wirkliche Abſonderung der Theile von einander, betrifft, ſo muſs ſie der Mathematiker gänzlich dem Philoſophen überlaſſen, ohne daſs er ſich dürfte mit in dieſes Geſchäft einflechten laſſen. Der Metaphyſiker ſchlieſst nehmlich ſo: iſt die Materie ins Unendliche theilbar, ſo beſteht ſie

aus einer unendlichen Menge von Theilen. Von einem Dinge an sich selbst ist das auch ungezweifelt gewiſs, daher ist entweder der Raum nicht ins Unendliche theilbar, oder er ist keine Eigenschaft eines Dinges an sich selbst (N. 47. ff.). Das erstere, daſs der Raum ins Unendliche theilbar sei, zu behaupten, ist ein leeres Unterfangen, wie wir gesehen haben. Folglich ist weder der Raum, noch die Materie, die ihn erfüllt, ein Ding an sich selbst, sondern bloſs Erscheinung (Vorstellung des anschauenden Subjects eines uns an sich unbekannten Gegenstandes). Und nun läſst sichs erklären, wie die Materie unendlich theilbar seyn, und doch nicht aus unendlich viel Theilen bestehen könne. Denn, was nun dadurch wirklich ist, daſs es in der Vorstellung (als Erscheinung) gegeben ist, davon ist auch nicht mehr gegeben, als so viel in der Vorstellung angetroffen wird, d. i. so weit der Progressus (z. B. in der Theilung) der Vorstellungen reicht. Also von Erscheinungen, deren Theilung ins Unendliche geht, kann man nur sagen, daſs der Theile der Erscheinung so viele sind, als wir davon nur geben; d. i. so weit wir nur immer theilen mögen. Denn die Theile, als zur Existenz einer Erscheinung gehörig, existiren nur in Gedanken, nehmlich in der Theilung selbst. Nun geht zwar die Theilung ins Unendliche, aber sie ist doch niemals als unendlich gegeben; also folgt daraus nicht, daſs das Theilbare eine unendliche Menge Theile (an sich selbst und auſser unsrer Vorstellung) in sich enthalte, darum weil seine Theilung ins Unendliche geht. Denn es ist nicht das Ding, sondern nur diese Vorstellung desselben, deren Theilung, ob sie zwar ins Unendliche fortgesetzt werden kann (und im Objecte, das an sich unbekannt ist, dazu auch ein Grund gedacht werden muſs), dennoch niemals vollendet, folglich ganz gegeben werden kann, und die also auch

keine wirkliche unendliche Menge im Objecte, als die ein ausdrücklicher Widerspruch seyn würde (ein endliches Ganzes, das aus unendlich viel Theilen bestände), beweiset. Uebrigens heisst der Satz: der Raum gehört nur zu der Erscheinung äusserer Dinge, nicht, der Raum erscheine uns, sei aber eigentlich eine Sache oder vielmehr Verhältniss der Sachen an sich, der Mathematiker betrachte ihn, wie er (in der Verworrenheit der sinnlichen Darstellung) erscheine, der Metaphysiker aber, wie er (dem reinen Verstande nach) an sich sei. Dies ist die Leibnitz-Wolfische Vorstellungsart. Sondern es heisst, der Raum ist gar keine Eigenschaft, die irgend einem Dinge ausser unsern Sinnen an sich anhängt, sondern nur die subjective Form unsrer Sinnlichkeit, unter welcher Form uns Gegenstände (die wir, wie sie an sich beschaffen sind, nicht kennen), vermittelst der äussern Sinne erscheinen, welche Erscheinung wir dann Materie nennen. Nach jener Leibnitz-Wolfischen Vorstellung aber schreibt man dem Lehrsatz von der unendlichen Theilbarkeit des Raums und der Materie, einer verworrenen Vorstellung zu, und setzt im Verstande (mit Abstraction von aller Anschauung) den Raum aus Puncten und die Materien aus Monaden oder Atomen zusammen. S. Leibnitz, V. S. 823. (N. 49. ff.)

Diese unendliche Theilbarkeit gilt aber nur von einer stetigen Grösse (*quantum continuum*). Damit ist Kästners Behauptung widerlegt, s. Continuität, 17. ff. Ein Cörper mag in so viel Theile getheilt werden, als man will, und diese Theile mögen wieder getheilt werden, und man mag dieses fortsetzen, so oft man kann, so bekommt man freilich nicht immer wieder solche Cörper, aber doch immer wieder Materie, und man würde sie immer wieder bekommen, wenn man die Theilung noch weiter treiben könnte

(C. 554.). Aristoteles hat schon die Frage untersucht, ob das Continuum ins Unendliche theilbar sei, oder nicht? Er erklärt sich auch für das Erstere, und behauptet ausdrücklich, daſs die unendliche Theilbarkeit dem Raume zukomme, doch nur *secundum potentiam*, d. i. der Möglichkeit nach in der Vorstellung, nicht actu oder in der Wirklichkeit; denn die Theile werden nicht wirklich durch Bewegung von einander abgesondert; auch findet freilich jede Theilung, wegen Grobheit der Sinne und Werkzeuge ihre Grenze (Buhle Lehrbuch der Gesch. der Philos. 2. Th. §. 297. S. 507. f.). S. Atomistik u. Continuität.

Man kann also nicht die Ausflucht suchen, der concrete (erfüllte und also empirische) Raum sei demjenigen nicht unterworfen, was die Mathematik von ihrem abstracten Raum als einem Wesen der Einbildung, beweiset. Die Physik müſste sonst auch in sehr vielen Fällen (z. B. in den Gesetzen des Falles der Cörper) besorgt werden, in Irrthum zu gerathen, wenn sie den apodiktischen Lehren der Geometrie genau folgt. Ueberdem haben wir nun apodiktisch bewiesen, daſs ein jedes Ding im Raume, sobald es einen Theil des Raums einnimmt, gerade in so viel Dinge getheilt werden kann, als in die der Raum, welchen es einnimmt, getheilt werden kann. Um aber das Paradoxe zu heben, welches man hierbei fühlt (indem die Vernunft, welche allem Zusammengesetzten zuletzt das Einfache zum Grunde zu legen bedarf, sich daher dem, was die Mathematik an der sinnlichen Anschauung beweiset, widersetzt) kann und muſs man einräumen, daſs der Raum, in Beziehung auf Realität auſser der sinnlichen Erkenntniſs, ein bloſses Gedankending und Wesen der Einbildungskraft ist, doch nicht ein solches, welches durch sie erdichtet wird; sondern welches sie allen ihren Zusammensetzungen und Dichtun-

gen äusserer Dinge zum Grunde legen muss (E. 31. f.).

7. Der Raum ist diejenige Anschauung, welche die Geometrie allen ihren Erkenntnissen zum Grunde legt; denn die Geometrie muss alle ihre Begriffe zuerst in der Anschauung, und reine Geometrie in der reinen Anschauung darstellen, d. i. sie construiren, ohne welche (weil sie nicht analytisch, nehmlich durch Zergliederung der Begriffe, sondern synthetisch verfahren kann) es ihr unmöglich ist, einen Schritt zu thun, so lange ihr nehmlich reine Anschauung fehlt, in der allein der Stoff zu synthetischen Urtheilen *a priori*, die dann als apodiktisch und nothwendig auftreten, gegeben ist. Der Raum ist bloss Anschauung; denn wenn man von den empirischen Anschauungen der Cörper und ihrer Veränderungen (Bewegung) alles Empirische, nehmlich was zur Empfindung gehört, weglässt, so bleibt noch Raum übrig, welcher also reine Anschauung ist, die jenen empirischen äussern Anschauungen *a priori* zum Grunde liegt, und daher selbst niemals weggelassen werden kann (Pr. 53. f.) S. Erscheinung, 6.

8. Jeder empirischen äussern Anschauung liegt demnach die reine Anschauung des Raums *a priori* zum Grunde. Indem wir aber den Raum *a priori* anschauen, so bekommen wir dadurch keine Vorstellung von der Materie der äusseren Erscheinung, d. i. von dem, was von ihr empfunden wird, denn dieses macht das Empirische aus, sondern nur von der allgemeinen Form derselben. Der Raum kann absolut (für sich allein) nichts in dem Daseyn der Dinge bestimmen, weil er gar kein Gegenstand ist, sondern nur die Art, wie äussere Gegenstände überhaupt da seyn können, oder die Form derselben. Dinge also, als Erscheinungen, bestimmen wohl den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädicaten desselben (Grösse und Ver-

hältnifs) machen fie es, dafs diefe oder jene Prädicate zur Wirklichkeit gehören. Aber, umgekehrt kann der Raum, als etwas, welches für fich befteht, nicht die Wirklichkeit der Dinge in Anfehung der Gröfse und Geftalt beftimmen, weil er an fich felbft nichts Wirkliches ift. Nur fo allein wird es möglich, dafs uns die Geometrie, vor aller Bekanntfchaft mit den äufsern Dingen felbft (ehe fie uns nehmlich gegeben find) angeben kann, wie die Anfchauung diefer Dinge befchaffen feyn müffe (dafs z. B. auch bei den Cörpern die drei Winkel einer Seite der Pyramide zufammen genommen zwei rechten gleich feyn müffen). Ift nehmlich ein Cörper (z. B. eine von Steinen erbauete Pyramide) nur Erfcheinung oder finnliche Vorftellung (eben fowohl etwas blofs in unfrer Sinnlichkeit; wie der Gedanke von ihr blofs etwas in unferm Verftande), fo mufs er natürlich eben fowohl nach der Befchaffenheit unfrer Sinnlichkeit geformt feyn, als der Gedanke nach der Befchaffenheit unfers Verftandes. Oder, da der Raum die formale Bedingung, d. h. die wefentliche Form unfrer Sinnlichkeit, oder Receptivität der Anfchauungen, dadurch uns überhaupt Gegenftände gegeben werden, ift, d. i. diefe keine andere Vorftellungen äufserer Sinne darftellen kann als räumliche; fo müffen diefe auch alle nach den Sätzen der Geometrie geformt feyn, und eben daher läfst fich durch die Geometrie, als die Wiffenfchaft einer blofsen Form unfers Anfchauungsvermögens, foviel von den Cörpern vorausbeftimmen. So allein kann die allgemeine Form der Cörper, als Erfcheinungen, d. i. die reine Anfchauung derfelben aus uns felbft, d. h. *a priori*, vorgeftellt werden (Pr. 54. ff. C. 459. E. 33.).

9. Um noch etwas zur Erläuterung und Beftätigung beizufügen, darf man nur das gewöhnliche und unumgänglich nothwendige Verfahren der Geometer anfehen. Alle Beweife von

durchgängiger Gleichheit zweier gegebenen Figuren (da eine in allen Stücken an die Stelle der andern gesetzt werden kann) laufen zuletzt darauf hinaus, dass sie einander decken. Ich will, um dieses für Nichtmathematiker verständlich zu machen, gleich aus des Euklides Elementen, den Satz nehmen, bei dem das Decken zuerst vorkömmt, der vielen Sätzen von der Gleichheit der Figuren zum Grunde liegt, und daran zeigen, was K. behauptet (Euklid. 1. B. 4. S.);

Lehrsatz.

Wenn in zwei Triangeln (Fig. 10. ABC, DEF)

Bedingungen.

1. die geradlinicht und eben sind;

2. zwei Seiten des einen Triangels, jede für sich, so gross sind, als zwei Seiten in dem andern, jede für sich (AB = DE, AC = DF);

3. die beiden Winkel, die in jedem der beiden Triangel von jenen Seiten eingeschlossen werden, einander gleich sind, d. h. ihre Schenkel (hier die gleich grossen Seiten) einerlei Neigung gegen einander haben (BAC = EDF);

so sind die Triangel einander gleich (gleich gross).

Beweis.

Construction.

Man lege in Gedanken *) den einen Triangel auf den andern, und zwar so, dass

*) Offenbar fehlt in Euklids Elementen ein Postulat für das Decken, welches heissen könnte: eine Figur beliebig auf eine andere legen.

1. die beiden Endpuncte, an welchen die beiden gleichen Winkel liegen, auf einander fallen (A auf D);

2. zwei von den gleichen Seiten der Länge nach auf einander fallen (AB auf DE);

3. beide Triangel in Eine Ebene fallen.

Demonstr tion.

Durch diese Construction fallen auch nothwendig auf einander:

1. Die andern beiden Endpuncte der der Länge nach auf einander fallenden beiden Seiten (B auf E);

Gesetzt nehmlich sie fielen nicht auf einander, so fiele der Endpunct der einen Linie entweder in die andere Linie, zwischen ihre Endpuncte; dann wären aber beide Linien nicht gleich groſs, gegen die zweite Bedingung;

oder ausser der andern Linie, dann lägen einige Theile der beiden Linien, nach dem zweiten Stück der Construction, der Länge nach auf einander, andere Theile aber nicht; folglich lägen die Linien nicht zwischen jeden in ihr befindlichen Puncten auf gleiche Art *), d. i. sie wären, gegen die Voraussetzung, nicht gerade Linien.

2. Die nach dem zweiten Stück der Construc-

*) Diese Erklärung der geraden Linie, daſs sie diejenige Linie ist, welche zwischen jeden in ihr befindlichen Puncten auf einerlei Art liegt, ist unstreitig die einzig richtige. Sie befindet sich in Euklids Element. übers. von Lorenz, 2te Aufl. Halle 1798. 8.

tion auf einander gelegten Seiten ganz (d. i. in allen ihren Puncten) (AB fällt ganz auf DE);

Gesetzt nehmlich, sie fielen nicht ganz auf einander, so fielen doch die Endpuncte auf einander, die beiden ersten (A und D) nach dem ersten Stück der Construction, die beiden andern (B und E) wie in dem ersten Stück der Demonstration bewiesen worden; folglich schlössen dann zwei gerade Linien einen Raum ein, welches gegen die unmittelbare Anschauung ist, die den keines Beweises bedürftigen Satz unumstösslich begründet (zum Axiom macht), dass zwei gerade Linien keinen Raum einschliessen können, sondern, wenn sie in zwei Endpuncten zusammenfallen, entweder einen Winkel machen, oder, weil sie gerade sind, ganz auf einander fallen. Wenn nun zwei gerade Linien, auf diese Art, in allen ihren Puncten auf einander fallen, so sagt man: die Linien decken einander, congruiren oder sind congruent. Folglich decken die beiden auf einander gelegten Seiten der beiden Triangel einander (AB die DE).

3. Die beiden andern gleichen Seiten der beiden Triangel der Länge nach (AC auf DF);

Denn die beiden Winkel, die in den Triangeln von den gleich grossen Seiten eingeschlossen werden, sind nach der dritten Bedingung einander gleich, da nun schon zwei Schenkel beider Winkel auf einander liegen, so müssen auch die beiden andern Schenkel auf einander fallen, wenn, nach der Construction, die Triangel auf einander, und nicht neben einander, gelegt wurden. Die Winkel decken einander.

4. Die andern beiden Endpuncte, dieser der Länge nach auf einander fallenden beiden Seiten (C auf F);

Aus eben dem Grunde, aus welchem das erſte Stück der Demonſtration bewieſen wurde.

5. Dieſe beiden Seiten der beiden Triangel ganz (AC ganz auf DF);

Aus eben dem Grunde, aus welchem das zweite Stück der Demonſtration bewieſen wurde. Dieſe Seiten decken einander.

6. Die Endpuncte der beiden dritten Seiten der beiden Triangel (B auf E und C auf F);

Dieſe Endpuncte ſind die nehmlichen, mit den Endpuncten der in der erſten Bedingung vorausgeſetzten gleichen Seiten, da, wo ſie nicht die in der dritten Bedingung vorausgeſetzten gleichen Winkel machen. Von dieſen iſt es aber im erſten und vierten Stück der Demonſtration bewieſen, daſs ſie auf einander fallen.

7. Dieſe beiden dritten Seiten der beiden Triangel ganz (BC ganz auf EF).

Aus eben dem Grunde, aus welchem das zweite Stück der Demonſtration bewieſen wurde. Dieſe Linien decken einander, und ſind alſo gleich groſs, welches ſich auf unmittelbare Anſchauung gründet, die das Axiom giebt, daſs Linien, die einander decken, d. i. in allen Puncten auf einander fallen, auch gleich groſs ſeyn müſſen.

8. Die beiden Triangel ſelbſt ganz (ABC ganz auf DEF);

Denn da die drei Seiten des einen Triangels die drei Seiten des andern decken, ſo müſsten, wenn die beiden Triangel nicht ganz auf einander fallen ſollten, der Raum, den die Linien ein-

ſchlieſsen, nicht mit ihnen in Einer Ebene und ſie folglich keine ebenen Triangel ſeyn, gegen die *erſte Bedingung*. Da nun alles, was ſich einander deckt oder in allen Puncten auf einander fällt, der unmittelbaren Anſchauung nach, einander gleich oder gleich groſs iſt, ſo folgt:

Daſs zwei Triangel, unter obigen drei Bedingungen, einander gleich (d. i. gleich groſs) ſind; welches das iſt, was zu beweiſen war.

Es iſt wohl zu bemerken, daſs die im Beweiſe der Demonſtration vorausgeſchickte Conſtruction nicht etwa ein *mechaniſches* Uebereinanderlegen der Triangel in der Erfahrung iſt, um durch Verſuche zu erforſchen, ob das *Decken* (die *Congruenz*) erfolgen werde, ſondern ſie geſchieht, wie jede andere Conſtruction, bloſs in Gedanken (in der *reinen* oder *nichtempiriſchen Einbildung*). Das Bild auf dem Papier iſt nur ein Hülfsmittel zur Verſtändlichkeit in einem einzelnen Beiſpiel, kann aber nie das *reine Schema*, von dem die Geometrie eigentlich ſpricht, vollkommen darſtellen. So bilden die Figuren ABC, DEF, auf der Kupfertafel nur zwei *beſtimmte* Triangel ab; allein in der Behauptung iſt die Rede von Triangeln überhaupt, d. i. ſolchen, an denen alles *unbeſtimmt* iſt, das ausgenommen, was durch die drei Bedingungen beſtimmt wird. Zwei Seiten ſollen alſo nicht etwa, wie hier im Bilde, eine *beſtimmte* Länge haben, ſondern nur zwei andere, jede für ſich, gleich ſeyn, u. ſ. w. Man kann aber von dem, was im Bilde beſtimmt iſt, vollkommen wegdenken (abſtrahiren), denn es hat, wie man ſiehet, auf die Demonſtration keinen Einfluſs. Und ſo erfolgt nun die *Deckung* nicht durch einen Verſuch in einer Erfahrung, in der es ſolche reine Schemata gar nicht giebt, als dieſe der Länge ihrer Seiten, der Gröſse ihrer Winkel, und dem Verhältniſs der-

selben unter einander nach, ganz unbestimmte Triangel sind; sondern die Demonstration lehrt, dafs die Deckung, unter den angegebenen Bedingungen, erfolgen mufs, d. i. nothwendig (apodiktisch) ist; und folglich auch für alle bestimmten Triangel, bei denen die drei Bedingungen sich finden, gelten mufs, weil die empirischen Bestimmungen hier keinen Einflufs haben, d. i. allgemeingültig ist (Lorenz Elemente der Mathematik, 2. Aufl. Geometrie §. 40.). Endlich sieht man, die Demonstration beruhet auf einer vorhergegangenen Construction, also einer reinen Anschauung, und aufserdem noch in allen ihren acht Sätzen, theils auf den drei Bedingungen der Anschauung der Triangel, theils auf dem Begriff der geraden Linie, der aber nur durch Anschauung verständlich, und durch das Postulat, von jedem Punct nach jedem andern eine gerade Linie zu ziehen, möglich ist; theils auf den unmittelbaren Anschauungen, die in den Axiomen ausgesagt werden; also immer auf Anschauungen. Es sind also zuletzt unmittelbare Anschauungen, welche die acht Sätze der Demonstration, und die Behauptung des Lehrsatzes, zu der jene acht Sätze führen, möglich machen, oder worauf sich die synthetische Verknüpfung zwischen den Subjecten und Prädicaten in diesen Sätzen gründet. Das mufs aber, oder die Nothwendigkeit dieser Verknüpfung, die aus den Anschauungen vermittelst der Demonstration hervorgehet, rührt offenbar daher, weil hier nicht vom Mechanischen in Erfahrungsversuchen die Rede ist, welche zufällig sind, und nach welchen die Behauptung nur für den einen Fall ein Bild der beiden bestimmten Triangel auf dem Papier gelten würde (d. i. empirische Gewifsheit hätte). Es würde höchstens nur heifsen: man bemerkt es jederzeit so, und die Behauptung gilt nur so weit, als unsre Wahrnehmung sich erstreckt. Offenbar gründet sich also die Nothwendigkeit und Allgemein-

heit auf den Urſprung der Anſchauung aus der reinen Einbildung, d. i. das Erkenntniſsvermögen, ſo daſs wir alſo eben darum nicht anders erkennen können, und in allen ſolchen Fällen (d. i. wo die drei Bedingungen ſtatt finden) und alle (d. i. die wo Menſchen ſind und räumlich anſchauen) ſo erkennen müſſen (Pr. 55.).

10. Wenn die Geometrie darthun will, daſs der vollſtändige (cörperliche) Raum, d. i. derjenige, der ſelbſt keine Grenze eines andern Raums (nicht Ebene, Linie oder Punct) mehr iſt, drei Abmeſſungen (Dimenſionen) habe, und Raum überhaupt auch nicht mehr haben könne; ſo wird dies auf den Satz gebauet, daſs ſich in Einem Punct nicht mehr als drei Linien rechtwinklicht ſchneiden können. Dieſer Satz aber kann gar nicht aus Begriffen dargethan werden, ſondern beruht unmittelbar auf Anſchauung und zwar reiner Anſchauung *a priori*, weil er apodiktiſch gewiſs iſt (Pr. 55.). Ich will dieſes, nach Clavius, zeigen, und ins Licht ſetzen. Clavius ſagt (*Euclidis Element. libri XV. illuſtr. auct. Chriſt. Clavio. edit.* 4. *Frcft.* 1654. 8. *lib. II. Defin.* 1.): es kann weiter keine andere vierte Gröſse, die noch von der Linie, Fläche und dem Cörper unterſchieden wäre, gefunden werden, weil der Raum nur eine dreifache Abmeſſung hat, wie ich das, in dem Commentar über das Buch des Johann von *Sacro Boſco*, nach dem Ptolemäus im Buche *de Analemmate*, deutlich demonſtrirt habe. Aus dieſem Commentar des Clavius (*Chriſt. Clavii in Sphaeram Joannis de Sacro Boſco. edit.* 4. *S. Gervaſii* 1602. 4. *Cap.* 1. *pag.* 13. *ſqq.*) will ich folgende Erläuterungen, doch nicht immer mit Clavius eigenen Worten, herſetzen. Daſs der Raum nicht mehr als drei Dimenſionen oder Abmeſſungen, nehmlich Länge, Breite und Dicke (Tiefe oder Höhe) habe, hat Ariſtoteles (*περι οὐρανου* oder vom

Himmel, *lib.* 1. *cap.* 1.) mit vielen wahrscheinlichen Gründen (aus Begriffen, aber mit wenigem Glück) zu beweisen gesucht. Die Mathematiker (fährt Clavius fort) zeigen dies durch eine einzige höchst klare Demonstration, welche ich hieher setzen will, weil sie bei wenigen gut erklärt gefunden wird. Man muss wissen, dass die Mathematiker alles durch den Perpendikel *) messen, so dass jede Grösse so lang genannt wird, als der Perpendikel von einem Ende der Figur bis zum andern lang ist. So wird in dem Parallelogramm **), Fig. 59. ABCD, die Länge desselben der Perpendikel LM seyn, der von einem Punct der Seite AD, bis zu der entgegengesetzten verlängerten Seite BC gezogen ist, und auf beiden Seiten senkrecht steht; oder der Perpendikel AF; oder die Breite dieses Parallelogramms wird der Perpendikel BE seyn, der von einem Punct der Seite AB bis zu der entgegengesetzten verlängerten Seite DC gezogen ist, und auf beiden Seiten senkrecht steht, oder der Perpendikel GH. Die Tiefe, Dicke oder Höhe eines jeden Cörpers wird ebenfalls die Länge des Perpendikels von einem Ende bis zum andern seyn. Daher erklärt Euklides zu Anfang des 6. Buchs sehr schön die Höhe einer Figur, sie sei der vom Gipfel auf die Grundlinie gefällte Perpendikel. Den Grund nun, aus welchem die Mathematik alles durch den Perpendikel messen, giebt Ptolomäus in seinem Buche *de Analemmate*, und Simplicius aus dem Buche desselben Ptolomäus von der Abmessung, an. Er ist; weil das Maass eines Dinges fest und be-

*) Ein Perpendikel ist die gerade Linie, die auf einer andern so steht, dass sie gleich Nebenwinkel macht.

**) Unter den Definitionen im ersten Buch des Euklides fehlt die des Parallelogramms. Es ist eine vierseitige Figur, in der jedes Paar gegenüber stehender Seiten parallel ist (Lorenz Elemente, Geometrie, §. 85).

ſtimmt und nicht unbeſtimmt ſeyn muſs. Nun iſt unter allen geraden Linien, an welchen jedes Maaſs genommen wird, der Perpendikel allein von gewiſſer und beſtimmter Länge, alle übrigen aber ſind unbeſtimmt. So iſt, in Fig. 50. der Perpendikel, an welchem die Breite der Figur genommen wird, unter allen Linien, welche von der Seite AB bis zur Seite DC, ſie mag nun verlängert worden ſeyn oder nicht, allein von feſter und unveränderlicher Gröſse. Denn man mag von welchem Punct der Seite AB man will, bis zur Seite DC einen Perpendikel ziehen, ſo wird derſelbe genau eben ſo groſs ſeyn, als der Perpendikel BE, wie z. B. der Perpendikel GH. Denn da GBEH ein Parallelogramm iſt, ſo werden die entgegengeſetzten Seiten BE, GH gleich ſeyn, und ſo in andern (Euklides, 1. B. 34. S.). Dies iſt nun nicht der Fall mit andern Linien, die nicht Perpendikel ſind. Denn von jedem Punct der Seite AB können bis zur Seite DC unzählige Linien gezogen werden, die nicht Perpendikel ſind, von denen eine gröſser iſt als die andere, der Perpendikel aber von dieſem Punct gezogen, iſt kürzer als jede jener Linien, wie es aus den Linien GH, GI, GK erhellet (Euklides 1. B. 19. S.). Eben ſo miſst man den Raum zwiſchen zwei Puncten, Fig. 60, A und B durch die gerade Linie ACB, nicht aber durch die krummen Linien ADB, oder AEB, oder AFB, weil dieſe nicht von gleicher Länge ſind, ſondern eine gröſser iſt als die andere; die gerade Linie aber iſt immer dieſelbe, und die kürzeſte unter allen, die von dem Punct A nach dem Punct B gezogen werden können. Nachdem ſo gezeigt worden iſt, daſs alles durch den Perpendikel gemeſſen wird, wird nun leicht demonſtrirt werden können, daſs der Raum drei, und nur drei, Abmeſſungen habe. Der Grund davon iſt nehmlich, daſs in jedem Punct eines cörperlichen Raums nur drei Perpendikel, ſo daſs nur zwei von ihnen jedesmal in einer und derſelben Ebene, der dritte

aber in einer andern Ebene liegen, möglich ſind. An einer dieſer Linien wird nehmlich die Länge des Cörpers, an der andern die Breite, und an der dritten die Höhe oder Tiefe genommen. Daher kann man den Cörper (cörperlichen Raum) nicht übel auch ſo definiren: ein Cörper iſt diejenige Gröſse, in der drei gerade Linien ſich in einem und demſelben Puncte unter rechten Winkeln ſchneiden können; in der Fläche iſt das nur mit zweien möglich. Es ſind aber eigentlich zwei Sätze, welche als Lehrſätze ſtrenge bewieſen werden können, auf welche die beiden Behauptungen, daſs der Raum drei Abmeſſungen, und nicht mehr als drei Abmeſſungen, habe, beruhen.

1. Lehrſatz.

In jedem Punct können drei gerade Linien einander unter rechten Winkeln ſchneiden.

Beweis.

Vorbereitung.

Bei dem Beweiſe dieſes Satzes müſſen folgende drei Sätze als bewieſen vorausgeſetzt werden:

1. Auf einer gegebenen geraden Linie läſst ſich ein Perpendikel errichten (Euklides, I. B. 11. S.);

2. Zwei gerade Linien, die einander ſchneiden, liegen in Einer Ebene (Euklides, 11. B. 2. S.);

3. Auf einer gegebenen Ebene in einem in derſelben gegebenen Puncte läſst ſich ein Perpendikel errichten (Euklides, 11. B. 12. S.).

Construction.

1. Man errichte auf einer gegebenen geraden Linie einen Perpendikel (Fig. 7. auf CD, AB), nach dem ersten Satz der Vorbereitung.

2. Man verlängere den Perpendikel auf der Seite, wo er die gegebene Linie trifft (AB nach E), nach dem Postulat: eine gerade begrenzte Linie stetig gerade fort zu verlängern;

3. Man errichte auf der Ebene, in der (nach dem zweiten Satz der Vorbereitung) beide sich schneidende Linien liegen, in dem Punct, in welchem sie sich schneiden, einen Perpendikel (nach dem dritten Satz der Vorbereitung), nehmlich auf den Punct B, welcher Perpendikel ausser der Ebene jener beiden Linien liegt;

4. Man verlängere (nach dem in dem ersten Stück der Construction angeführten Postulat) diesen letztern Perpendikel, da wo er jenen Punct trifft (von B aus).

Demonstration.

1. Die beiden Linien im ersten und zweiten Stück der Construction, schneiden sich, nach der Construction, in einem Punct unter rechten Winkeln;

2. Die dritte Linie im dritten und vierten Stück der Construction schneidet, nach der Construction, in demselben Punct jene beiden Linien unter rechten Winkeln.

Denn sie ist auf der Ebene, worin jene beiden Linien liegen, perpendicular, d. h. aber, sie macht mit allen sie treffenden, und in solcher Ebene

liegenden, folglich mit jenen beiden, geraden Linien rechte Winkel (Euklides, 11. B. 3. Erkl.).

Folglich können in jedem Punct drei Linien einander unter rechten Winkeln schneiden; welches zu erweisen war.

2. Lehrsatz.

Es können nicht mehr als drei gerade Linien in jedem Punct einander unter rechten Winkeln schneiden.

Beweis.

Vorbereitung.

Bei dem Beweise dieses Satzes müssen folgende zwei Sätze als bewiesen vorausgesetzt werden:

1. Eine gerade Linie, die auf zwei einander schneidenden geraden Linien, in ihrem Durchschnitte, perpendicular stehet, ist auf der durch diese Linien gelegten Ebene perpendicular (Euklides, 11. B. 4. S.).

2. Auf einer Ebene können nicht zwei Perpendikel in Einem Puncte errichtet werden (Euklides, 11. B. 13. S. Im Comment. des Clavius ist, wahrscheinlich durch einen Druckfehler die 14. S. citirt).

Construction.

Sie ist die nehmliche mit der im vorigen Lehrsatz; also dieser Lehrsatz eigentlich ein Corollar des vorigen *).

*) Jeder Lehrsatz muss eigentlich seine eigene Construction haben, gründet er sich bloss auf die Construction eines andern Lehrsatzes, so ist er bloss eine Folgerung aus demselben, oder ein Corollar.

Demonſtration.

Geſetzt es könnte noch ein Perpendikel auf den Durchſchnittspunct der beiden in Einer Ebene ſich ſchneidenden Linien, auf deren Durchſchnittspunct ſchon ein auſſer jener Ebene liegender Perpendikel ſtehet, errichtet werden (nehmlich auf dem Punct A, ſenkrecht zu AE und CD); ſo

1. würde dieſe Linie auch ſenkrecht ſtehen auf der Ebene, in welcher die ſich ſchneidenden Linien liegen; nach dem erſten Satz der Vorbereitung; dann

2. würden aber zwei Perpendikel auf Einer Ebene ſtehen; gegen den zweiten Satz der Vorbereitung.

Folglich können nicht mehr als drei gerade Linien in jedem Punct einander unter rechten Winkeln ſchneiden, welches zu erweiſen war.

11. So lernen wir alſo die Hauptbeſchaffenheit des Raums, daſs er drei Abmeſſungen hat, aus der reinen Anſchauung mit ſtrenger Nothwendigkeit und Allgemeinheit kennen. Man poſtulirt in der Geometrie eine Linie ins Unendliche (*in indefinitum*, welches hier mit in unbeſtimmbare Weite oder beliebig einerlei iſt) ziehen zu können *). Auch dies ſetzt eine Vorſtellung des Raums voraus, die bloſs an der Anſchauung

*) Z. B. in der Erklärung gleichlaufender oder paralleler Linien, daſs ſie gerade Linien ſind, in derſelben Ebene auf beiden Seiten ohne Ende verlängert, doch an keinen Seiten zuſammentreffen (Euklides, 1. B. 35. Defin.); und Euler (Vollſtändige Anleitung zur Differenzialrechnung, überſ. von Michelſen, 1 B. §. 73) ſagt ganz richtig: „eine gerade Linie wird nie ſo weit fortgezogen, daſs man auſſer Stande ſeyn ſollte, ſie noch weiter zu verlängern. Es erhellet hieraus, daſs man die Linien ins Unendliche verlängern kann.“

hängen kann, nehmlich daſs dieſe an ſich durch nichts begrenzt iſt. Aus Begriffen könnte dieſe Vorſtellung nicht geſchloſſen werden. Alſo liegen der Geometrie wirklich reine Anſchauungen *a priori* zum Grunde, welche ihre ſynthetiſchen und apodiktiſch geltenden Sätze, z. B. den Satz, daſs der Raum nur drei Abmeſſungen hat, daſs er dreierlei Grenzen (Fläche, Linie und Punct) hat, wovon zwei (Fläche und Linie) ſelbſt noch Räume, der dritte, nehmlich der Punct, die Grenze aller Grenzen iſt (E. 66), u. ſ. w. möglich machen, und ſo erklärt K. transſcendentale Deduction der Begriffe im Raum, zugleich die Möglichkeit der Geometrie. Kann man wohl auf irgend eine andere Art einſehen, wie die Geometrie, ohne alle Erfahrung, nothwendige und allgemein geltende Sätze behaupten kann, und wie dieſe von der ganzen Cörperwelt gelten müſſen? So folgt dann aber auch, daſs alles, was den äuſsern Sinnen im Raum gegeben werden mag, von uns nur angeſchauet wird, wie es uns erſcheint, nie wie es an ſich ſelbſt iſt (Pr. 56.).

12. Dieſe Theorie des Raums wird durch manche Paradoxa (der gewöhnlichen Vorſtellung ganz widerſtreitende Vorſtellungen), die ſich ebenfalls ohne ſie nicht erklären laſſen, beſtätigt; wenigſtens wird ſie Niemand, der den Raum für die wirkliche Beſchaffenheit eines Dinges an ſich hält, auflöſen können. Wenn zwei Figuren auf einer Ebene gezeichnet, einander gleich und ähnlich ſind, ſo decken ſie einander. Allein mit der cörperlichen Ausdehnung, oder auch den Linien und Flächen, die nicht in einer Ebene liegen, iſt es oft ganz anders bewandt. Sie können völlig einander gleich und ähnlich, und dennoch an ſich ſelbſt ſo verſchieden ſeyn, daſs die Grenzen der einen nicht zugleich die Grenzen der andern ſeyn können. Und doch ſollte man denken, daſs diejenigen Dinge, z. B. die in allen Stücken, welche an jedem

für sich (nicht durch ihr Verhältniss zu andern) nur immer erkannt werden (also in allen zur Grösse und Qualität, aber nicht zur Relation gehörigen Bestimmungen), völlig einerlei sind, doch auch in allen Fällen und Beziehungen (Relationen) müssten für einander gesetzt werden können. Allein nach der sphärischen Trigonometrie können zwei sphärische Triangel einander in allen Stücken gleich und mit einander übereinstimmend oder ähnlich seyn, und dennoch ist es möglich, dass der eine sich nicht an die Stelle des andern setzen lasse, oder dass sie einander nicht decken. Man stelle sich z. B. zwei ungleichseitige sphärische Triangel, d. i. zwei solche Dreiecke vor, welche aus drei Bogen gebildet werden, die Theile grösster Kreise einer Kugelfläche, d. i. solcher Kreise sind, welche die Kugel in zwei gleiche Theile theilen, Fig. 58. ABC und DBC. Von diesen beiden sphärischen Triangeln soll aber jeder zu einer andern Hemisphäre (Halbkugel) gehören und einen Bogen des Aequators, EF, d. i. desjenigen grössten Kreises, der die Kugel in die beiden Hemisphären theilt, zur gemeinschaftlichen Basis (Grundlinie), BC, haben. Man nehme ferner an, dass diese beiden Triangel einander völlig gleich sind, in Ansehung der Seiten sowohl als Winkel, so dass BD = BA, CD = CA, BD aber nicht gleich CD ist. BC aber ist die Basis beider Triangel und sich selber gleich. Da nun gleichen Seiten gleiche Winkel gegen über liegen, so sind auch die Winkel in beiden Triangeln einander gleich. Es habe also jeder Triangel allein und für sich alles das vollständig, was der andere auch allein und für sich hat; und dennoch kann der eine nicht in die Stelle des andern (nehmlich auf dem Hemisphär, auf welchem dieser andere liegt, also in das Verhältniss oder die Relation, Beziehung desselben) gesetzt werden. Nehmlich die Seite BD deckt die Seite AC nicht, indem sie nicht der Seite AC, sondern der Seite AB gleich ist; eben so ist

es auch mit der Seite CD, welche nicht der Seite AB, sondern der Seite AC gleich ist. Folglich ist hier eine innere (der Qualität zugehörige) Verschiedenheit beider Triangel, die doch kein Verstand als innerlich angeben (auf Begriffe der Triangel selbst, ohne alle Beziehung derselben auf etwas anderes bringen) kann, und die sich nur durch das äussere Verhältniss im Raum offenbart. Es liegt bloss darin, dass das, was in dem einen Triangel rechts liegt, in dem andern links liegt, welcher Unterschied sich gar nicht auf Begriffe bringen lässt. Wir sehen also hieraus, dass der vollständige Bestimmungsgrund einer nicht in einer Ebene liegenden Figur nicht lediglich auf dem Verhältniss und der Lage seiner Theile gegen einander beruhe, sondern noch überdem auf einer Beziehung gegen den allgemeinen absoluten Raum, so wie sich ihn die Geometer denken, doch so, dass dieses Verhältniss nicht unmittelbar kann wahrgenommen werden, aber wohl diejenigen Unterschiede, die einzig und allein auf diesem Grunde beruhen (Pr. 56. ff. S. 77.). S. Bewegung, II.

13. Es ist möglich, dass ein Nichtmathematiker dieses Beispiel, das ich so fasslich als möglich darzustellen gesucht habe, doch nicht verstehe; allein es fehlt nicht an Fällen aus dem gemeinen Leben, die uns ebenfalls zum Beispiel dienen können und verständlich genug sind. Ein Schraubengewinde, welches um seine Spille von der Linken gegen die Rechte geführt ist, wird in eine solche Mutter niemals passen, deren Gänge von der Rechten gegen die Linke laufen; obgleich die Dicke der Spindel und die Zahl der Schraubengänge in gleicher Höhe einstimmig sind. Doch das gemeinste und klärste Beispiel haben wir an den Gliedmassen des menschlichen Cörpers, welche gegen die Fläche, die wir uns durch den menschlichen Cörper, seiner Länge nach gelegt, denken

können (Verticalfläche deſſelben) ſymmetriſch (auf einer Seite dieſer Fläche eben ſo, wie auf der andern) geordnet ſind. Die rechte Hand iſt der linken ähnlich und gleich, und, wenn man bloſs auf eine Hand allein ſieht, auf die Proportion und Lage ihrer Theile unter einander, und auf die Gröſse des Ganzen, ſo muſs eine vollſtändige Beſchreibung der einen Hand, in allen Stücken auch von der andern gelten. K. nennt einen Cörper, der einem andern völlig gleich und ähnlich iſt, ob er gleich nicht in eben denſelben Grenzen kann eingeſchloſſen werden, ſein incongruentes Gegenſtück. Dies iſt aber eine Namenerklärung, wie alle Definitionen im Euklides. Es muſs erſt noch durch die Conſtruction in einer Aufgabe die Möglichkeit eines ſolchen Cörpers gezeigt werden, welches dann die Realerklärung giebt. Um nun dieſe Möglichkeit eines incongruenten Gegenſtücks zu zeigen, ſo nehme man einen Cörper an, der nicht aus zwei Hälften beſtehet, die ſymmetriſch gegen eine einzige Durchſchnittsfläche geordnet ſind, ſondern etwa eine Menſchenhand. Man fälle aus allen Puncten ihrer Oberfläche auf eine gegen ihr über geſtellte Tafel (wie es z. B. in einem Spiegel durch die Lichtſtralen wirklich geſchieht) Perpendikel, und verlängere ſie eben ſo weit hinter derſelben, als dieſe Puncte vor ihr liegen; ſo machen die Endpuncte der ſo verlängerten Linien, wenn ſie verbunden werden, die Fläche einer cörperlichen Figur aus, die das incongruente Gegenſtück des vorigen iſt, d. i. wenn die gegebene Hand eine rechte iſt, ſo iſt deren Gegenſtück eine linke. Iſt nicht das Bild der Hand oder des Ohrs im Spiegel dem Urbilde (Original) am Cörper vollkommen gleich und ähnlich? und dennoch kann man es nicht an die Stelle ſeines Urbildes ſetzen. Das Bild erſcheinet jederzeit eben ſo weit hinter der Spiegelfläche, als das Original vor derſelben ſteht, und daher iſt das Bild einer rechten Hand

in demſelben jederzeit eine Linke, und das Bild eines linken Ohrs ein rechtes oder umgekehrt. Beſtehet das Object ſelbſt aus zwei incongruenten Gegenſtücken, ſo iſt ſein Bild ihm congruent. Das iſt in der reinen Anſchauung vollkommen richtig, aber nicht in der empiriſchen, weil es in derſelben keine vollkommen gleich - und ähnlich - incongruente Gegenſtücke giebt. Daher paſst das Beiſpiel, das K. dazu giebt, nicht ganz. Der menſchliche Cörper, ſagt er, iſt ein ſolches Object, wenn man ihn vermittelſt eines Verticaldurchſchnitts von vorne nach hinten theilet; denn die rechte Seite, z. B. des Geſichts des Menſchen, iſt niemals der linken vollkommen gleich und ähnlich; nun iſt im Spiegel die rechte Seite die linke; folglich würde, wenn das Bild im Spiegel an die Stelle des wirklichen Menſchen geſetzt würde, alles umgekehrt ſeyn. Daher ſieht auch der Menſch in der Wirklichkeit in der That anders aus, als im Spiegel. Dagegen nehme man einen gleichſchenklichten ſphäriſchen Triangel, und theile ihn durch einen Perpendikel aus der Spitze in zwei gleiche Theile, ſo ſind beide Theile vollkommen gleich und ähnlich; läſst man nun das Bild des Originaltriangels in Gedanken eine halbe Drehung machen, ſo wird man leicht erkennen, daſs das Gegenſtück vom Gegenſtück eines Objects dem Objecte, z. B. die rechte Seite des gleichſchenklichten ſphäriſchen Triangels im Spiegel der linken Seite des wirklichen Triangels, nothwendig congruent iſt (Pr. 58. S. 77. f.).

14. So viel mag genug ſeyn, um die Möglichkeit völlig ähnlicher und gleicher, und doch incongruenter Räume zu verſtehen. Wir gehen jetzt zur philoſophiſchen Anwendung dieſer Begriffe. Es iſt ſchon aus dem gemeinen Unterſchiede beider Hände offenbar: daſs die Figur eines Cörpers, der Figur eines andern völlig ähnlich, und die Gröſse der Ausdehnung ganz gleich

seyn könne; und dass dennoch ein innerer Unterschied übrig bleibt, nehmlich der: dass die Oberfläche, die den einen, z. B. die rechte Hand, einschliesst, unmöglich den andern, z. B. die linke Hand, einschliessen kann. Sie können doch nicht congruiren (einander decken); der Handschuh der linken Hand kann nicht auf der rechten und der Handschuh der rechten Hand nicht auf der linken gebraucht werden. Weil nehmlich diese Oberfläche den cörperlichen Raum des einen begrenzt, die dem andern nicht zur Grenze dienen kann, man mag ihn drehen und wenden, wie man will; so muss diese Verschiedenheit eine solche seyn, die auf einem innern Grunde beruhet. Dieser innere Grund der Verschiedenheit aber kann nicht auf die unterschiedene Art der Verbindung der Theile des Cörpers unter einander ankommen; denn, wie man aus den angeführten Beispielen siehet, so kann in Ansehung dieser Verbindung alles völlig einerlei seyn. Gleichwohl wenn man sich vorstellt: das erste Schöpfungsstück solle eine Menschenhand seyn, so ist es nothwendig, entweder eine Rechte oder eine Linke, und, um die eine hervorzubringen, war eine andere Handlung der schaffenden Ursache nöthig, als die, wodurch ihr Gegenstück gemacht werden konnte. Und dennoch sind keine inneren Unterschiede anzugeben, die irgend ein Verstand nur denken könnte (Pr. 58. S. 79.).

15. Nimmt man nun den Begriff der Leibnitzischen Philosophen, der in Deutschland vor zwanzig Jahren der herrschende war, an, dass der Raum nur in dem äussern Verhältniss der neben einander befindlichen Theile der Materie bestehe (s. Leibnitz VII.); so würde aller wirkliche Raum in dem (in 14.) angeführten Falle nur derjenige seyn, den die geschaffene Menschenhand einnimmt. Weil aber gar kein Unterschied in dem Verhältnisse der Theile

derſelben unter ſich ſtatt findet, ſie mag eine Rechte oder eine Linke ſeyn, ſo würde dieſe Hand in Anſehung einer ſolchen Eigenſchaft gänzlich unbeſtimmt ſeyn, d. i. ſie würde auf jede Seite des menſchlichen Cörpers paſſen, welches unmöglich iſt. Es iſt hieraus klar: daſs nicht die Beſtimmungen des Raums Folgen von den Lagen der Theile der Materie gegen einander, ſondern dieſe Lagen Folgen von jenen ſind, und daſs alſo in der Beſchaffenheit der Cörper Unterſchiede angetroffen werden können, und zwar wahre Unterſchiede, die ſich lediglich auf den abſoluten und urſprünglichen Raum beziehen. Hieraus folgt: daſs der abſolute Raum unabhängig von dem Daſeyn aller Materie und ſelbſt als der erſte Grund der Möglichkeit ihrer Zuſammenſetzung eine eigene Realität habe (S. 72.). Denn nur durch einen ſolchen Raum, der bei der Stellung der Theile der Materie ſchon vorausgeſetzt wird, und nicht erſt durch dieſe Stellung entſteht, iſt das Verhältniſs cörperlicher Dinge möglich, und, wir können dasjenige, was in der Geſtalt eines Cörpers lediglich die Beziehung auf den reinen Raum angehet, nur darum durch die Gegenhaltung mit andern Cörpern wahrnehmen, weil der abſolute Raum kein Gegenſtand einer äuſsern Empfindung, ſondern eine Grundvorſtellung iſt, der alle äuſsere Empfindung zuerſt möglich macht. Wir ſehen alſo, die Folgen des Leibnitziſchen Begriffs vom Raum widerſprechen der augenſcheinlichſten Erfahrung. Der Raum, ſo wie ihn der Geometer denkt, und auch ſcharfſinnige Philoſophen (z. B. Descartes und Lambert) ihn in den Lehrbegriff der Naturwiſſenſchaft aufgenommen haben, iſt nicht, überhaupt und auch in Beziehung auf ſinnliche Erkenntniſs der Erfahrunsgegenſtände, ein bloſses Gedankending (das bloſs vom Verſtande gedacht wird, aber nicht auſser demſelben in der Erfahrung vorhanden iſt). Aber dennoch

fehlt es auch nicht an Schwierigkeiten, welche den Begriff des Raums umgeben, wenn man seine Realität, welche dem innern Sinne anschauend genug ist, durch Vernunftideen (z. B. die einer absoluten Existenz) fassen will. Allein diese Beschwerlichkeit zeigt sich allerwärts, wenn man über die ersten Data unsrer Erkenntniss (dergleichen der Raum eins ist) noch philosophiren will (S. 79. f.).

16. Ist nun von dem, was der Raum, der alle Cörper, die Materie derselben, und folglich auch das Nebeneinanderseyn der Cörper und ihrer Theile erst möglich macht, wohl eine andere Auflösung möglich, als die, dass diese Gegenstände gar nicht Dinge an sich selbst oder Beschaffenheiten der Dinge an sich selbst vorstellen? Es sind sinnliche Anschauungen, d. i. Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannten Dinge (die an und für sich selbst vorhanden seyn mögen) zu unsrer Sinnlichkeit beruht; und unsere Vorstellungen vom Raum sind dem Verhältniss, welches unsere Sinnlichkeit zu den Objecten hat, vollkommen gemäss (Pr. 64.). Von dieser ist nun der Raum die Form der äussern Anschauung (formale Anschauung) (C. 457. 459. f. Leibnitz, S. 849), und die innere Bestimmung eines jeden Raums ist nur durch die Bestimmung des äussern Verhältnisses zu dem ganzen Raume, davon jener ein Theil ist (dem Verhältnisse zum äussern Sinne) möglich. Heisst das aber nicht, jeder Theil des Raums ist nur durchs Ganze (in dem allein bestimmt werden kann, ob etwas rechts oder links sei) möglich? welches doch nur bei Erscheinungen statt finden kann. Denn Dinge an sich sind Gegenstände, die bloss durch den Verstand gedacht werden, bei ihnen ist daher das Ganze durch die Theile, und nicht der Theil durch das Ganze, möglich. Da nun der

Verſtand ſich die Möglichkeit des Ganzen durch die Theile denkt, die Sinnlichkeit uns aber am Raum ein Ganzes giebt, das, umgekehrt, durch ſich ſeine Theile möglich macht; ſo ſieht man ein, warum es nicht möglich iſt, die Vorſtellungen von Rechts und Links, welche unmittelbare Anſchauungen ſind und ſich auf den ganzen Raum beziehen, ſo daſs die Theile erſt durch ihn dieſen innern Unterſchied erhalten, durch Begriffe verſtändlich zu machen (Pr. 58. f.).

17. In dem cörperlichen Raume laſſen ſich nehmlich, wegen ſeiner drei Abmeſſungen (Länge, Breite und Dicke), drei Ebenen denken, die einander insgeſamt rechtwinklicht ſchneiden. Da wir alles, was auſser uns iſt, durch die Sinne nur in ſo ferne kennen, als es in Beziehung auf uns ſelbſt ſtehet; ſo iſt es kein Wunder, daſs wir von dem Verhältniſs jener Durchſchnittsebenen zu unſerm Cörper den erſten Grund hernehmen, den Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen. Die Ebene, worauf die Länge unſers Cörpers ſenkrecht ſteht, heiſst in Anſehung unſrer horizontal; und dieſe Horizontalebene giebt Anlaſs zu dem Unterſchiede der Gegenden, die wir durch Oben und Unten bezeichnen. Auf dieſer Ebene können zwei andere ſenkrecht ſtehen und ſich zugleich rechtwinklicht durchkreuzen, ſo daſs die Länge des menſchlichen Cörpers in der Linie des Durchſchnitts gedacht wird. Dieſe beiden Ebenen, die die Länge unſers Cörpers ſenkrecht durchſchneiden, heiſsen in Anſehung unſrer vertical; und von dieſen Verticalebenen theilet die eine den Cörper in zwei äuſserlich ähnliche Hälften, und giebt den Grund des Unterſchiedes der rechten und linken *) Seite ab; die andere,

*) Die Pythagoräer zählten das Rechte (δεξιον) und das Linke (ἀριστερον) zu den Gegenſätzen, die ſie als Principien der

welche auf ihr perpendicular steht, macht, dass wir den Begriff der vordern und hintern Seite haben können. Bei einem beschriebenen Blatte z. B. unterscheiden wir zuerst die obere Seite der Schrift von der untern, wir bemerken dann den Unterschied der vordern und hintern Seite, und sehen endlich auf die Lage der Schriftzüge von der Linken gegen die Rechte, oder umgekehrt. Hier ist immer eben dieselbe Lage der Theile, die auf der Ebene geordnet sind, gegen einander, und in allen Stücken einerlei Figur, man mag das Blatt drehen, wie man will. Aber der Unterschied der Gegenden kommt bei dieser Vorstellung sehr in Anschlag. Dieser Unterschied ist nehmlich mit dem Eindrucke, den der sichtbare Gegenstand macht, auf das genaueste verbunden. Denn eben dieselbe Schrift, auf solche Weise gesehen, dass alles von der Rechten gegen die Linke gekehrt wird, was vorher die entgegengesetzte Gegend hielt, wird unkenntlich (S. 73. f.).

18. Sogar sind unsere Urtheile von den Weltgegenden dem Begriffe untergeordnet, den wir von Gegenden überhaupt haben, in so fern sie in

Dinge zu bestimmen suchten, und deren sie 10 annahmen, weil nach ihrer Ansicht die Zahl 10 das Zahlensystem vollendet enthielt. Die übrigen 9 waren folgende:

das Endliche und Unendliche;
das Ungerade und Gerade in der Zahl;
das Eine und Viele;
das Männliche und Weibliche;
das Ruhende und Bewegte;
das Gerade und Krumme;
das Licht und die Finsterniss;
das Gute und Böse;
das gleichseitige und ungleichseitige Viereck.

Tennemann Gesch. der Philos. 1 B. 1 H. 3 A. S. 114. f.).

Verhältniſs auf die Seiten unſers Cörpers beſtimmt ſind (ſ. Orientiren, geographiſch). Was wir ſonſt am Himmel und auf der Erde unabhängig von dieſem Grundbegriffe an Verhältniſſen erkennen, das ſind nur Lagen der Gegenſtände unter einander, z. B. daſs Deutſchland zwiſchen Italien und der Oſtſee liegt. Wenn man auch noch ſo gut die Ordnung der Abtheilungen des Horizonts weiſs, ſo kann man doch die Gegenden darnach nur beſtimmen, indem man ſich bewuſst iſt, nach welcher Hand dieſe Ordnung fortlaufe. Die allergenaueſte Himmelskarte, wenn auſser der Lage der Sterne unter einander nicht noch, durch die Stellung dieſer Karte gegen die beiden Hände, die Gegend beſtimmt iſt, würde uns doch nicht in den Stand ſetzen, zu wiſſen, wo die Sonne aufgeht. Eben ſo iſt es mit der geographiſchen Lage der Oerter bewandt. Ja unſre gemeinſte Kenntniſs der Lage der Oerter hilft uns zu nichts, wenn wir die in dieſer Lage geordneten Dinge und das ganze Syſtem der wechſelſeitigen Lagen nicht durch die Beziehung auf die Seiten unſers Cörpers nach den Gegenden ſtellen können. Sogar beſtehet ein ſehr namhaftes Kennzeichen der Naturerzeugungen, welches gelegentlich ſelbſt zum Unterſchiede der Arten Anlaſs geben kann, in der beſtimmten Gegend, wornach die Ordnung ihrer Theile gekehrt iſt, und wodurch zwei Geſchöpfe können unterſchieden werden, obgleich ſie ſowohl in Anſehung der Gröſse, als auch der Proportion, und ſelbſt der Lage der Theile unter einander, völlig übereinkommen möchten. Die Haare auf dem Wirbel aller Menſchen ſind von der Linken gegen die Rechte gewandt. Aller Hopfen windet ſich von der Linken gegen die Rechte um ſeine Stange, die Bohnen aber nehmen eine entgegengeſetzte Wendung, ſ. Bewegung II. Faſt alle Schnecken, nur etwa drei Gattungen ausgenommen, haben ihre Drehung von der Linken gegen die Rechte, wenn man von der Spitze zur Mün-

dung geht. Diese bestimmte Eigenschaft wohnt eben derselben Gattung von Geschöpfen unveränderlich bei, ohne einiges Verhältniss auf die Halbkugel, woselbst sie sich befinden. Das beweiset, dass diese Eigenschaft nicht von dem Sonnenlauf herrührt, der bei unsern Gegenfüslern (Antipoden), der Richtung nach, dem auf unsrer Halbkugel gerade entgegengesetzt ist. Die Ursache der Windung liegt bei diesen Naturproducten in dem Saamen; dahingegen, wo eine gewisse Drehung dem Laufe der Sonne und des Mondes zugeschrieben werden kann, da muss diese Kreisbewegung auf der andern Halbkugel nach der andern Hand herumgehen. So durchlaufen z. B. die Winde vom neuen zum vollen Licht gern von der Linken zur Rechten den ganzen Compass, auf dem südlichen Meere hingegen ist der Lauf derselben von der Rechten zur Linken (S. 74. ff.).

19. Da das verschiedene Gefühl der rechten und linken Seite zur Beurtheilung der Gegenden von so grosser Nothwendigkeit ist; so hat die Natur es zugleich an die mechanische Einrichtung des menschlichen Cörpers geknüpft. Die rechte Seite hat einen ungezweifelten Vorzug in der Gewandheit, und vielleicht auch der Stärke, vor der Linken. Daher alle Völker der Erde rechts sind, wenn man einzelne Ausnahmen bei Seite setzt. Denn Ausnahmen, so wie die des Schielens, können die Allgemeinheit der Regel nach der natürlichen Ordnung nicht umstossen. Man bewegt seinen Cörper leichter von der Rechten gegen die Linke, als diesem entgegen, z. B. wenn man aufs Pferd steigt. Man schreibt allerwärts mit der rechten Hand, und mit ihr thut man alles, wozu Geschick und Stärke erfordert wird. So wie aber die rechte Seite vor der Linken den Vortheil der Bewegkraft zu haben scheint; so hat die Linke ihn vor der Rechten in Ansehung der Empfindsamkeit. In dem linken Auge und Ohr soll z. B. der Sinn stärker seyn als in

dem rechten. Und so sind die beiden Seiten des menschlichen Cörpers, ungeachtet ihrer grofsen äufsern Aehnlichkeit, durch eine klare Empfindung genugsam unterschieden (S. 76. f.).

20. Wir sehen also hieraus, dafs der Raum nicht eine Beschaffenheit der ihn erfüllenden Dinge sei, sondern eine eigene Realität für sich habe; aber dafs er dennoch nicht ein für sich bestehendes, sondern blofs durch unsere Sinnlichkeit vorhandenes Ding sei. Hieraus folgt also, dafs die Geometrie, als die Wissenschaft vom Raum durch Construction desselben *a priori*, und für Gegenstände der Sinne objective Gültigkeit habe, aber auch nur unter der Voraussetzung, dafs diese Gegenstände der Sinne nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen sind. Die Sätze der Geometrie gelten also nothwendiger Weise vom Raume, und von allem, was im Raume angetroffen wird, weil der Raum nichts anders ist, als die Form aller äufsern Erscheinungen, unter der uns allein alle Gegenstände der Sinne gegeben werden können. Die Sinnlichkeit ist das, worauf die Möglichkeit äufserer Erscheinungen beruhet, diese können also niemals etwas anderes enthalten, als was die Geometrie ihnen vorschreibt. Es würde aber ganz anders seyn, wenn die Sinne die Gegenstände so vorstellen müfsten, wie sie, unabhängig von der Sinnlichkeit und den Formen derselben, an sich selbst sind. Denn da würde aus der geometrischen Vorstellung vom Raum noch gar nicht folgen, dafs alles in der Natur sich nach derselben verhalten müfste. Dann würde man den Raum des Geometers für blofse Erdichtung halten, und ihm keine objective Gültigkeit zutrauen; weil man dann gar nicht einsehen könnte, wie die Gegenstände mit dem uns von selbst und zum voraus (*a priori*) von ihnen gemachten Bilde nothwendig übereinstimmen müfsten. Ist aber dieses Bild (diese

formale Anschauung) die wesentliche Eigenschaft unsrer Sinnlichkeit, vermittelst deren uns allein Gegenstände gegeben werden, und stellt diese Sinnlichkeit nicht Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen vor; so müssen alle äussere Gegenstände unsere Sinnlichkeit nothwendig mit den Sätzen der Geometrie nach aller Pünctlichkeit übereinstimmen. Denn die Sinnlichkeit macht dann durch ihre Form äusserer Anschauung (den Raum), womit sich der Geometer beschäftigt, jene Gegenstände, als Erscheinungen, erst möglich. An der Richtigkeit der den Raum betreffenden geometrischen Sätze hat zwar noch Niemand gezweifelt; aber doch haben philosophische Mathematiker den physischen oder empirischen Raum im Objecte aus einfachen Theilen wollen bestehen lassen, obgleich der geometrische oder reine Raum keinesweges daraus bestehen kann *). Sie erkannten nicht, dass dieser Raum der Geometer den physischen, d. i. die Ausdehnung der Materie selbst, möglich mache; dass alle Gegenstände im Raum blosse Erscheinungen (Vorstellungen unsrer sinnlichen Anschauung und nicht Dinge an sich selbst) sind; und dass diese darum nothwendig mit den Sätzen des Geometers zusammenstimmen müssen, weil der Raum der Geometrie ganz genau die Form der sinnlichen Anschauung *a priori* ist, die den Grund der Möglichkeit allen äussern Erscheinungen (ihrer Form nach) enthält (Pr. 59. ff.).

21. Soll uns etwas als Gegenstand gegeben werden, so muss es in der Anschauung gegeben werden; nun geschieht aber alle unsere Anschauung nur vermittelst der Sinne, indem der Verstand

*) Das Gegentheil hat zwar in unsern Tagen der Professor Langsdorf in Erlangen behauptet; allein er möchte wohl nicht leicht, weder unter Mathematikern noch unter mathematischen Philosophen, für seine Meinung Proselyten machen.

nicht anschauet, sondern nur reflectirt; folglich müssen alle Cörper mitsamt dem Raum für nichts als blosse sinnliche Vorstellungen in uns gehalten werden. Ein Cörper existirt daher nirgends anders, als bloss in unsern Vorstellungen (Pr. 62.).

22. Man kann dieses aber dennoch nicht für dogmatischen oder empirischen Idealismus halten; denn die Dinge an sich selbst werden mit jener Behauptung nicht geleugnet, sondern nur bewiesen, dass wir nicht wissen, was sie an sich seyn mögen. Es giebt ausser uns Cörper, d. i. sie sind kein Schein, sondern in der Erfahrung etwas sehr reelles, ja wir haben, die innern Erfahrungen ausgenommen, gar nicht einmal etwas Reales und Existirendes weiter, wovon eine Erkenntniss möglich wäre, als die Cörper. Aber sie sind Erscheinungen. Sie sind uns, wir wissen nicht woher, durch Affection der Sinne, die wahrlich kein Schein ist, wirklich gegeben; aber es wäre ein täuschender Schein, wenn wir sie für Dinge an sich selbst, oder wie der dogmatische (empirische) Idealist für Blendwerk der Sinne halten wollten. Wir sind sogar genöthigt, diesen Erscheinungen ein unbekanntes Substrat zum Grunde zu legen, welches in diesen Erscheinungen erscheint. Obwohl wir nehmlich nicht einmal die Existenz dieses Substrats erkennen, noch uns von demselben eine Vorstellung machen können; so wird doch durch diese Behauptung weder die Existenz eines solchen Substrats, noch weniger aber, wie beim empirischen Idealismus, die Existenz des sinnlichen Gegenstandes aufgehoben. Dieses ist also kein dogmatischer Idealismus, sondern vielmehr gerade das Gegentheil desselben (Pr. 62. f.). S. Idealismus, S. 388. ff. u. Cörper.

23. Tennemann giebt folgende vortreffliche Uebersicht der ältesten Philosopheme über den

Raum. Der Begriff vom Raum war einer der ersten, mit denen die kosmologischen Begriffe und Ideen zusammenhingen, von denen die Entwickelung der Philosophie in den ersten Zeiten derselben ausging. Er wurde daher auch frühe entwickelt, und gab hauptsächlich Veranlassung zu den meisten Zwistigkeiten, und zur Unterscheidung zwischen einer Sinnenwelt und einer Verstandeswelt. Der transscendentale Realismus war, der dem menschlichen Erkenntnisvermögen anhängenden natürlichen Täuschung gemäss, die erste Denkart; d. i. die Behauptung, dass der Raum, und die Cörper in demselben, etwas ausser unsern Vorstellungen wirklich Existirendes oder etwas an und für sich selbst sei. Indem das Weltganze als ein Gegenstand der Erkenntniss behandelt wurde, welches entstanden, nach und nach gebildet und unbeschadet seiner Totalität noch immer in seinen Theilen verändert wird; so entwickelte sich daraus zuerst der Begriff der Bewegung und des Raums als Bedingung derselben. Denn alles Entstehen wurde als Bewegung im Raume gedacht. Einige Denker blieben bei dieser Ansicht stehen, und stellten mehrere Hypothesen und Systeme von der Entstehung aller Dinge auf, so dass sie zugleich Betrachtung über Bewegung und Raum immer mehr mit in diese Speculation hineinzogen, und die Lehrsätze darüber in Uebereinstimmung zu bringen suchten. Andere hingegen richteten ihre Aufmerksamkeit mehr auf den Begriff der Entstehung, und indem sie den bisher immer stillschweigend vorausgesetzten Begriff von etwas Beharrlichen, welches bei allen Veränderungen unwandelbar bleibt (Substanz), mehr beachteten, so fanden sie zwischen diesem und der Veränderlichkeit einen Widerspruch, und erklärten daher alles Entstehen für unmöglich, die Bewegung im Raume für widersprechend. Dadurch wurden sie auf den Unterschied zwischen der Sin-

nenwelt und der Verſtandeswelt geführt. Es wurde dadurch der Grund zu dem Syſtem des Empirismus und Rationalismus gelegt, welches letztere in ſeiner Reinheit vielleicht nie wieder ſo bis auf Spinoza entwickelt worden iſt. Denn man hatte nur Ein Intereſſe, das der Speculation, vor Augen. In dem einen Syſtem wurden die exiſtirenden Gegenſtände nur, inwiefern ſie entſtanden, in dem andern, in wiefern ſie beharrlich ſind, betrachtet; in dem einen wurden ſie ſo, wie ſie der Sinnlichkeit erſcheinen, in dem andern, wie ſie ohne Anſchauungen rein gedacht werden, für die Dinge an ſich gehalten; und da in der letzten Anſicht in dem reinen Begriff eines Gegenſtandes kein Grund einer Vielheit vorkömmt, nur Ein Gegenſtand, Eine Subſtanz angenommen, die aber doch, inſofern ſie als exiſtirend gedacht wurde, in den Raum geſetzt werden muſste. Der Raum wurde in beiden für ein Ding an ſich genommen, nur in dem einen, um die Bewegung begreiflich zu machen, als leerer Raum gedacht, und von den Cörpern unterſchieden, in dem andern aber als erfüllter Raum mit der Subſtanz identificirt. Dieſes letzte Syſtem nun, welches ſich von der gemeinen Vorſtellungsart ſo ſehr entfernte, und die Schwierigkeiten in der gewöhnlichen Vorſtellungsart von Raum und Bewegung ſehr ſcharf entwickelte, lieferte reichen Stoff zum Nachdenken, und trug zur Erweiterung und Berichtigung vieler verwandten Begriffe ſehr viel bei; es eröffnete auf einmal die Ausſicht auf ein ganz neues Feld, wo der Verſtand ohne Rückſicht auf Wahrnehmung bloſs mit ſeinen Begriffen verfährt (Tennemann Geſchichte der Philoſophie 1. B. 1. H. 1. A. S. 45. ff.).

24. Anaximander, ein berühmter Naturforſcher, aus Milet (gebohren um die 42. Olympia-

de *)) behauptete: alles entſtehe aus dem Unendlichen. Ihm ſchwebte lebhaft die Vorſtellung eines

Abſoluten Raums, leeren Raums in phoronomiſcher Rückſicht (*ſpatium abſolutum, eſpace abſolu*) vor. Dieſer abſolute Raum iſt der Raum, vor allen Dingen, die ihn beſtimmen (erfüllen oder begrenzen), oder die vielmehr eine ſeiner Form gemäſse empiriſche Anſchauung geben. Er iſt aber eigentlich nur eine Idee, nichts was auſſer uns irgendwo angetroffen würde, ſondern die bloſse Möglichkeit äuſserer Erſcheinungen, ſo fern ſie entweder an ſich (als Subſtanzen) exiſtiren, oder zu gegebenen Erſcheinungen (als Accidenzen) noch hinzukommen können (C. 457. *)), ſ. Leibnitz, S. 849. Dieſer abſolute Raum wird gemeiniglich für einen wirklichen Gegenſtand gehalten. So ſtellte Anaximander ſich denſelben vor. Alles Veränderliche in der Natur, ſagte er, iſt in Anſehung der Zeit und des Raums beſchränkt. Wenn die Vernunft bis auf das Letzte in der Reihe der Veränderungen kommen ſoll, ſo muſs ſie etwas haben, das nicht beſchränkt iſt, d. h. was keinen Anfang in der Zeit und keine Grenze im Raume hat. Dieſes iſt das Unendliche (ἀπειρον), woraus alles wird, es muſs alſo etwas den Raum erfüllendes ſeyn. Anaximander dachte ſich alſo unter dem Unendlichen die Materie, die nicht entſtanden ſei, und nicht vergehe, und den unendlichen Raum erfüllt; aber er hatte für dieſe drei Begriffe nur Ein Wort, weil er ſie noch nicht deutlich dachte. Anaximenes (gebohren um die 56. Olympiade) entfernte ſich nicht

*) Andere ſagen in der 58 Olympiade, noch vor des Cyrus Zeiten.

von diesen Philosophemen des Anaximander über den Raum (Tennemann a. a. O. 2. A. S. 65. ff.). Die Pythagoräer lehrten: jedes Ding in dem Raume (den sie sich also auch als einen solchen absoluten Raum dachten, welcher für sich existire) ist von dem andern getrennt, und von dem Leeren (κενον) umgeben, wodurch es seine bestimmte Gestalt bekommt. Das Weltall ist ebenfalls von dem leeren Raum umgeben, der unendlich ist, d. i. keine bestimmte Gestalt hat, aber vielleicht für nothwendig gehalten wurde, um die Welt zu begrenzen und dadurch zu gestalten. S. auch Bewegung, S. 646., a.

25. Die Pythagoräer waren also die ersten, welche den Begriff des

Leeren Raumes in dynamischer Bedeutung (κενον, *vacuum*, *spatium vacuum*, *inane*, *vuide*) aufstellten. Sie dachten sich ihn ganz richtig, als einen Raum, der nicht erfüllt ist (N. 31.), und die folgenden Physiker fanden ihn zur Erklärung der Bewegung unentbehrlich. Man sehe hierüber den Art.: Bewegung, S. 646, f. Die Pythagoräer nahmen aber einen gedoppelten leeren Raum an, einen

Leeren Raum in der Welt, (s. Bewegung, S. 646. b, *α*.) und einen

Leeren Raum ausser der Welt (s. Bewegung, S. 646. b. *β*.), welcher unendlich sei. Sie behaupteten von dem letzten, dass ihn die Welt einziehe, wie ein Thier die Luft durch das Athmen, welches wohl nur bildlich zu verstehen ist, und nichts anders sagt, als dass die Welt in dem ausserweltlichen leeren Raume schwimme, und dieser allenthalben da eindringe, wo kein Cörper ist. Hierauf beruhet auch nach den Pythagoräern die Dauer der Cörper, denn wenn sie

nicht durch das Leere von einander getrennt würden, so würden sie nicht mehr als besondere Wesen zu unterscheiden, oder gar nicht mehr seyn. Die Pythagoräer betrachteten also den leeren Raum in der Welt theils als einen zerstreueten leeren Raum (s. Bewegung, S. 646, b. α. 1.), theils als einen gehäuften leeren Raum (s. Bewegung, S. 646, b. α. 2.). Wozu sie beide gebrauchten, findet man im angeführten Art. Bewegung, S. 646. ebenfalls erläutert. Allein K. hat I. gezeigt, daſs es nicht nöthig sei zur Absicht der Pythagoräer, welche eigentlich die Erfinder des atomistischen Systems in der Physik sind (denn die Nachricht vom Moschus ist sehr zu bezweifeln, s. Atomistik), einen zerstreueten leeren Raum anzunehmen, und ist dadurch der Entdecker des einzig denkbaren wahren Systems hierin, nehmlich des dynamischen, geworden. Der Raum kann sehr wohl auch ohne leere Zwischenräume innerhalb der Materie auszustreuen, als durchgängig und gleichwohl in verschiedenem Grade erfüllt angenommen werden; wodurch die Cörper hinlänglich von einander unterschieden werden. Die Möglichkeit der Erfüllung des Raums durch Materie beruhet nehmlich auf ursprünglichen zurückstoſsenden Kräften, wodurch etwa die Undurchdringlichkeit der Materie entsteht. Wenn nun diese repulsiven Kräfte, die den Grund der Materie enthalten, so gedacht werden, daſs sie ursprünglich verschiedene Grade haben, so haben sie auch ein verschiedenes Verhältniſs zu der zweiten Grundkraft, auf der die Möglichkeit der Materie beruht, der ursprünglichen Anziehungskraft. Denn da durch die ursprünglichen Zurückstoſsungskräfte allein die Materie sich ins Unendliche zerstreuen und gar keine Erfüllung des Raums möglich seyn würde; so muſs nothwendig auch eine ursprünglich anziehende Kraft jene zurückstoſsenden Kräfte einschränken. Folglich muſs jede Materie für sich selbst

eine urſprüngliche Anziehung haben und dieſe Anziehung muſs deſto gröſser ſeyn, je mehr Materie in einem Raum iſt. Die repulſiven Kräfte können alſo zu dieſer anziehenden Kraft einer jeden Materie für ſich ſelbſt ſowohl, als zur vereinigten Anziehung aller Materie des Univerſum, in einem unendlich verſchiedenen Verhältniſſe gedacht werden. Denn die Anziehung beruht auf der Menge der Materie in einem gegebenen Raum, dahingegen die ausdehnende Kraft derſelben auf dem Grade ihn zu erfüllen beruht, der ſpecifiſch ſehr verſchieden ſeyn kann. So kann dieſelbe Quantität Luft in demſelben Raume (Volumen) nach ihrer gröſsern oder mindern Erwärmung mehr oder weniger Elaſticität beweiſen. Der allgemeine Grund jener unendlichen Verſchiedenheit des Verhältniſſes der zurückſtoſsenden Kräfte zu der anziehenden Kraft der Materie iſt, daſs durch die wahre Anziehung (attractive Kraft) alle Theile der Materie unmittelbar auf alle Theile der andern, durch die Zurückſtoſsung (expanſive Kraft) aber nur die Theile, welche in der Berührungsfläche liegen, wirken, wobei es einerlei iſt, ob hinter dieſer viel oder wenig von dieſer Materie angetroffen wird. Aus dieſer Vorſtellung von der urſprünglichen Verſchiedenheit in den Graden der repulſiven Kräfte entſpringt nun der groſse Vortheil für die Naturwiſſenſchaft, daſs ihr dadurch die Laſt abgenommen wird, aus dem Vollen und Leeren eine Welt bloſs nach der Phantaſie zu zimmern. Vielmehr können nach dieſer Vorſtellung alle Räume als voll und doch in verſchiedenem Maaſse erfüllt gedacht werden, wodurch der leere Raum, als zerſtreuet, wenigſtens ſeine Nothwendigkeit verliert und auf den Werth einer Hypotheſe zurückgeſetzt wird, da er ſonſt, unter dem Vorwande einer zu Erklärung der verſchiedentlichen Grade der Erfüllung des Raums nothwendigen Bedingung, ſich des Titels eines Grundſatzes anmaſsen konnte (N.

82. f.). Die reale Möglichkeit der Verſchiedenheit in dem Grade der repulſiven Kräfte kann freilich nicht eingeſehen werden, weil die Erfüllung des Raums ein Grundbegriff iſt, und alſo dieſe Kräfte als Grundkräfte, d. i. als ſolche gedacht werden müſſen, die nicht weiter von andern abgeleitet und alſo auch ihrer Möglichkeit nach nicht weiter begriffen werden können. Die mathematiſch-mechaniſche Erklärungsart der Pythagoräer hat aber über Kants metaphyſiſch-dynamiſche einen Vortheil, der ihr nicht abgewonnen werden kann. Sie kann nehmlich aus einem durchgehends gleichartigen Stoff, durch die mannigfaltige Geſtalt der Theile, eine groſse Mannigfaltigkeit der Materien zu Stande bringen. Denn dadurch, daſs ſie leere Zwiſchenräume dem Stoffe einſtreuet, läſst ſich eine groſse Verſchiedenheit in der Dichtigkeit ſowohl, als der Wirkungsart (wenn fremde, in andern Materien liegende Kräfte hinzukommen), denken *). Auch läſst ſich die Möglichkeit der Geſtalten ſowohl, als auch der leeren Zwiſchenräume mit mathematiſcher Evidenz darthun **). Dagegen, wenn

*) So läſst der Pythagoräer Ekphantus aus Syrakus unzählbare Welten aus untheilbaren Cörpern oder Atomen und dem Leeren, die er für die Principien aller Dinge hielt, entſtehen (Tennemann, a. a. O. S. 144).

**) Keil zeigt dieſe Möglichkeit (*Introd. ad ver. phys. lect. II. p. 13. ſqq.*) auf folgende Art: Wir wollen ein beliebiges Gefäſs ſetzen, das mit Luft angefüllt ſei; nun werde die in dem Gefäſs enthaltene Luft herausgeſchöpft, oder ſie werde durch die göttliche Macht vernichtet, und jedem andern Cörper werde der Eingang in das Gefäſs verſperrt; ſo frage ich, ob unter dieſen Bedingungen der Raum von Cörpern leer ſeyn werde? Aller Cörper, der im Gefäſs war, iſt zerſtört; jedem andern Cörper iſt der Zugang verſperrt, und das Gefäſs behält nach der Vorausſetzung ſeiner Geſtalt; in der That es ſcheint nothwendig zu ſeyn, daſs es ein Leeres oder einen mit einem Cörper nicht erfüllten Raum gebe. Descartes ſagt zwar, die Wände des Gefäſses würden dadurch in Berührung kommen. Denn wenn zwiſchen zwei Cörpern nichts ſei, ſo müſsten ſie ſich berühren. Allein das folgt nicht, und iſt eine *Petitio principii*. — Man ſiehet, daſs er bloſs die Möglichkeit in der reinen Anſchauung, nicht aber die phyſiſche Möglichkeit in

der Stoff selbst, nach der metaphysisch-dynamischen Erklärungsart in Grundkräfte verwandelt wird, so sehen wir vorjetzt keine andere Möglichkeit ab, die specifische Verschiedenheit der

der empirischen Anschauung gezeigt hat; denn die letztere beruhet auf Kräften. Die ausdehnenden Kräfte der Materie aber, auf denen die Undurchdringlichkeit der letztern beruhet, möchten wohl einen Raum, in welchem keine widerstehenden Kräfte sind, nicht leer lassen.

Allein Keil zeigt die geometrische Möglichkeit des leeren Raums (woraus aber noch nicht die physische folgt) durch eine unüberwindliche geometrische Demonstration. Er setzt dazu folgende zwei Axiome voraus, die, wie er sagt, kein Philosoph in Zweifel ziehen wird.

Axiome.

1. Kein Theil der Materie bedarf zu ihrer Existenz der Existenz eines andern Cörpers.

Z. B. es kann eine Kugel existiren, es mag sonst noch ein Cörper existiren oder nicht; dies folgt, sagt Keil, klar aus der Natur der Substanz.

2. Es kann ein Cörper, wenn er nur hart ist, seine Figur erhalten, wenn es keine äußsern Cörper giebt, die ihn zu verändern bestrebt sind.

Demonstration.

Gesetzt nun, alle Cörper würden vernichtet bis auf zwei Sphären (Weltcörper in Kugelgestalt); oder auch, gesetzt, alle Materie in der Welt würde in zwei Sphären zusammengehäuft, welche wir durch zwei Kreise darstellen wollen, deren Mittelpunct (Fig. 64) A und B sei, da nun vorausgesetzt wird, dass kein Cörper weiter existire, so können diese sphärischen Cörper ihre Figur erhalten, da keine äußsere Ursache da ist, die ihre sphärische Figur zerstören oder verändern kann. Nun berühren sich entweder beide Sphären einander, oder sie berühren sich nicht; im letzten Fall würde ein leerer Raum zwischen ihnen, und damit die (geometrische) Möglichkeit des leeren Raums bewiesen seyn; im erstern Fall berühren sich beide Sphären nur in einem Punct (C. I, folglich würde zwischen allen übrigen Puncten beider Sphären (z. B. zwischen D und E) leerer Raum und damit wieder die (geometrische) Möglichkeit des leeren Raums bewiesen seyn.

Keil mochte zwar durch diesen Beweis gern die physische Möglichkeit und objective Realität des leeren Raums ausser Zweifel setzen, und hat eben darum die beiden Axiome an die Spitze gestellt; allein aus dem Beweise folgt nichts weiter, als dass sich der leere Raum recht wohl geometrisch construiren läſst; aber dieser geometrische leere Raum ist, wie jede geometrische Figur, eine bloſse Chimäre, wenn er nicht auch in der Erfahrung nachgewiesen oder seine Nothwendigkeit für die Erfahrung gezeigt werden kann, welches eben nicht möglich ist. Beide Axiome, die an der Spitze dieses Beweises stehen, verdienen auch gar nicht den Namen der Axio-

Materie zu erklären, als ſo, daſs dieſe Grundkräfte dem Grade nach als verſchieden gedacht werden. Wir ſind ferner nicht im Stande, die Geſetze dieſer Grundkräfte *a priori* zu beſtimmen, noch weniger aber eine ſolche Mannigfaltigkeit derſelben, welche zu Erklärung der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Materie zureichte, zuverläſſig anzugeben. Auch gehen uns alle Mittel ab, dieſen Begriff der Materie zu conſtruiren, und was wir allgemein (durch Begriffe) dachten, in der Anſchauung als möglich darzuſtellen. Allein jenen Vortheil büſset eine bloſs mathematiſche Phyſik auf der andern Seite doppelt ein, dadurch daſs ſie erſtens vier leere Begriffe bei ihrer Erklärung zum Grunde legen muſs, eigentlich vier Ideen, die in der Natur nicht exiſtiren können, und aus denen ſie doch die Materie zuſammenſetzen will, nehmlich:

a. abſolute Undurchdringlichkeit der primitiven Materie; indem die Materie ſelbſt nicht kann in ſich zuſammengedrückt oder auf einen kleinern Raum beſchränkt werden, ſondern nur ſo weit als es die Anzahl der leeren Zwiſchenräume und die Gröſse derſelben verſtattet;

b. abſolute Gleichartigkeit dieſes primitiven Stoffs; indem die Materie ſich nur durch die Geſtalt unterſcheiden ſoll und durch die gröſsere oder geringere Ausdehnung, die ſich auf die gröſsere oder geringere Anzahl oder Gröſse der leeren Zwiſchenräume gründet, übrigens aber, wenn man

me, denn ſie haben keine Evidenz. Vielmehr iſt es wahrſcheinlich, daſs zwei Sphären, worin alle Materie zuſammengehäuft wäre, nicht möglich ſeyn würden, weil es an der Urſache fehlen möchte, die den Zuſammenhang der Materie bewirkte, auch die urſprünglichen abſtoſsenden und anziehenden Kräfte dann in einem Verhältniſs zu einander ſtehen müſsten, von dem die Möglichkeit wenigſtens nicht gezeigt werden kann. Der Beweis iſt alſo immer nur ſtringent für die geometriſche Möglichkeit des leeren Raums.

von diesen Zwischenräumen abstrahirt, in allen Cörpern, Blei oder Gold, ein und derselbe Stoff ist;

c. absolute Unüberwindlichkeit des Zusammenhanges der Materie in diesen Grundcörperchen selbst; indem sie selbst weiter keiner Ausdehnung und keiner Zusammendrückung fähig, auch nicht weiter getheilt werden können, weil sie als Atomen oder Grundcörperchen als absolut hart betrachtet werden müssen, da sie sonst nicht die ersten Theilchen der Materie seyn konnten.

d. absoluter leerer Raum. So müssen nehmlich die leeren Zwischenräumchen in der Materie gedacht werden.

Zweitens aber muss eine mathematische Physik alle der Materie eigene Kräfte aufgeben, und kann daher das Phänomen der allgemeinen Attraction gar nicht erklären. Drittens endlich muss sie mit ihren ursprünglichen Configurationen des Grundstoffs und Einstreuung leerer Räume, nachdem es das Bedürfniss zu erklären erfordert, der Einbildungskraft im Felde der Philosophie mehr Freiheit, ja gar rechtmäfsigen Anspruch verstatten, als sich wohl mit der Behutsamkeit der Philosophie zusammenreimen läfst. (N. 84. f.). S. auch Dicht und Dichtigkeit; Atomus und Atomistik.

Die Möglichkeit der leeren Räume in der Welt läfst sich auch aus folgenden Gründen nicht abstreiten. Zu allen Kräften der Materie wird Raum erfordert, und, da der Raum auch die Bedingungen der Gesetze der Verbreitung der Materie enthält, so wird er nothwendig von aller Materie vorausgesetzt. So wird der Materie eine Anziehungskraft beigelegt, insofern sie einen Raum um sich durch Anziehung einnimmt, ohne ihn gleichwohl zu erfüllen. Dieser Raum muss also selbst da, wo Materie durch Anziehung wirksam

ist, als leer gedacht werden, weil sie da nicht durch Zurückstofsungskräfte wirksam ist, und ihn also nicht erfüllt. Allein die Möglichkeit derselben im Felde der Erfahrung und die Wirklichkeit (das Daseyn) der leeren Räume anzunehmen, dazu kann uns keine Erfahrung berechtigen. Auch kann uns kein Schlufs aus der Erfahrung ein Recht dazu geben. Noch weniger können wir uns um einer Hypothese willen, die zur Erklärung der Materie vorgeblich nothwendig wäre, ermächtigen, sie zu behaupten. Denn alle Erfahrung giebt uns nur comparativ-leere Räume, d. i. solche, deren Erfüllung wir vermittelst unsrer Sinne nicht wahrnehmen können, zu erkennen; welche aber, nach allen beliebigen Graden aus der Eigenschaft der Materie, ihren Raum mit gröfserer oder bis ins Unendliche immer kleinerer Ausspannungskraft zu erfüllen, vollkommen erklärt werden können, ohne absolut-leere Räume zu bedürfen (N. 105.).

Was aber noch mehr ist, wenn es auch keinen blofs logischen und mathematischen Grund der Verwerfung der leeren Räume giebt, so könnte doch ein allgemeiner physischer Grund da seyn, sie aus der Naturlehre zu verweisen, nehmlich der von der Zusammensetzung einer Materie überhaupt, wenn man sie nur besser einsähe. Man setze nehmlich, die Anziehung, die man zur Erklärung des Zusammenhangs (nicht der Möglichkeit überhaupt) der Materie annimmt, sei nur scheinbare, nicht wahre, Anziehung. Sie sei etwa blofs die Wirkung einer Zusammendrückung durch eine äufsere im Weltraume allenthalben verbreitete Materie, den Aether, welche selbst nur durch eine allgemeine und ursprüngliche Anziehung, nehmlich die Gravitation, zu diesem Drucke gebracht wird; eine Meinung, die manche Gründe für sich hat. Dann würde der leere Raum innerhalb den Materien, wenn gleich nicht logisch, doch dynamisch (der

Möglichkeit der Materie selbst nach) und also physisch unmöglich seyn. Denn alsdann würde sich der Aether in die leeren Räume, die man innerhalb der Materie annähme, (da ihrer Ausspannungskraft hier nichts widersteht) von selbst ausbreiten und sie jederzeit erfüllt erhalten (N. 154. ff.) *).

Was nun II. den gehäuften leeren Raum in der Welt betrifft, so ist dieser das Leere, das man (nicht in den Cörpern, sondern) zwischen den Cörpern annimmt, so dass es die Cörper von einander absondert. Man nimmt ihn aber an (nicht als zur Möglichkeit der Cörper selbst nothwendig, d. i. in dynamischer Absicht, sondern) um den Weltcörpern freie Bewegung zu verschaffen, also in mechanischer Absicht. Man siehet leicht, dass die Möglichkeit oder Unmöglichkeit desselben nicht auf metaphysischen Gründen, sondern dem schwer aufzuschliessenden Naturgeheimnisse beruhe, auf welche Art die Materie ihrer eigenen ausdehnenden Kraft Schranken setze. Gleichwohl, wenn das, was vorher, bei Gelegenheit der Untersuchung über den leeren Raum in dynamischer Absicht, von der ins Unendliche möglichen grössern Ausdehnung specifisch verschiedener Stoffe, bei derselben Quantität der Materie (ihrem Gewichte nach), gesagt worden ist, eingeräumt wird; so möchte es wohl unnöthig seyn, einen leeren Raum in mechanischer Absicht (d. i. um der freien und dauernden Bewegung der Weltcörper willen) anzunehmen. Denn der Widerstand der Materie, in dem von ihr erfüllten Raum kann ja,

*) Hiernach kann man nun die Grundlosigkeit dessen beurtheilen, was Erxleben (Anfangsgr. der Naturlehre, §. 22) sagt: was man auch aus metaphysischen Gründen dem Daseyn des zerstreuten leeren Raums entgegen setzen möchte, so ist doch nicht zu leugnen, dass es sich durch starke physische Gründe vertheidigen lasse.

felbft bei gänzlich erfüllten Räumen, alsdann doch fo klein gedacht werden, als man will (N. 157. f.).

III. Ein leerer Raum aufser der Welt endlich, oder der die Welt begrenzte, mithin fie in endlofer Ausfpannung umgäbe, würde, wenn man unter der Welt den Inbegriff aller vorzüglich anziehenden Materien (der grofsen Weltcörper) verfteht, aus eben denfelben Gründen als leere Zwifchenräume in den Cörpern real unmöglich feyn. Denn nach dem Maafse als die Entfernung von diefen Materien zunimmt, nimmt auch die Anziehungskraft auf den Aether (der jene Cörper alle einfchliefst, und, von jener Anziehungskraft getrieben, fie in ihrer Dichtigkeit auch durch Zufammendrückung erhält) im umgekehrten Verhältnifs ab, folglich nimmt auch der Aether felbft ins Unendliche an Dichtigkeit ab, und würde daher den Raum nirgends ganz leer laffen. Dafs es indeffen nur eine Hypothefe ift, nach der hier die Wirklichkeit des leeren Raums geleugnet wird, darf Niemand befremden; denn die Behauptung des leeren Raums ift auch nur eine Hypothefe. Diejenigen, welche diefe Streitfrage über den leeren Raum dogmatifch (ohne zu unterfuchen, ob es möglich ift, davon etwas zu erkennen) zu entfcheiden wagen, ftützen fich zuletzt auf lauter metaphyfifche Vorausfetzungen, f. Atomiftik. Es ift wenigftens aus dem, was hier darüber gefagt worden ift, zu fehen, dafs fich über das Dafeyn des leeren Raums dogmatifch nicht entfcheiden laffe (N. 156. f.).

Parmenides von Elea, der um die 78. Olympiade berühmt war, behauptete fchon: das Reale erfülle ganz den Raum. Es gebe keine leere Stelle des Raums. Das Reale fei alfo auch durch keine Zwifchenräume unterbrochen, fondern es mache ein zufammenhängendes Ganze aus. Der Feldherr und eleatifche Philofoph Meliffus, aus

Samos, der um die 84. Olympiade blühete, lehrte auch, es gebe keine Stelle, die von allem Realen leer wäre. Das Leere sei nichts, also könne es auch nicht wirklich seyn. Allein er schloss daraus, dass die örtliche Bewegung unmöglich sei. Zeno aus Elea, ein Schüler des Parmenides, und nur etwa 25 Jahr jünger als sein Lehrer, aber der scharfsinnigste Anhänger des eleatischen Systems, behauptete, wie alle Eleatiker, die objective Realität des Raums, leitete daraus mit ihnen die Unmöglichkeit der Bewegung her, und verwandelte damit alle Erfahrung in lauter Schein, oder stellte den dogmatischen Idealismus auf, wodurch der empirische Realismus umgestürzt wird. Selbst das objective Seyn des Raums, welches in dem empirischen Realismus (der die Realität der Erfahrungsgegenstände als solcher, d. i. als Erscheinungen, behauptet) vorausgesetzt wird, ist nach Zeno mit unauflösbaren Schwierigkeiten verknüpft. Wenn wir nehmlich den Sinnengegenständen Realität beilegen, so müssen wir auch den Raum für etwas Reales halten. Dann entsteht aber die Nothwendigkeit, für den Raum wieder einen Raum anzunehmen, in dem er befindlich sei. Denn alles Reale außer uns setzen wir in einen Raum, also müssen wir den Raum, wenn er etwas Reales ist, wieder in einen andern Raum setzen. Und dieses gehet in das Unendliche fort. Dieser Raum, der etwas reales, folglich selbst, wie alles Reale, beweglich ist, heisst:

26. der materielle, oder auch der relative Raum (*spatium relativum*, *espace relatif*). Dieser relative Raum, sagt Newton (*Phil. nat. princip. math. Defin. Schol. II.*) ist jedes bewegliche Maass oder jede bewegliche Abmessung des absoluten Raums, welche für unsere Sinne durch ihre Lage gegen die Cörper bestimmt wird, und von dem gemeinen Verstande für den unbe-

weglichen (abſoluten) Raum genommen wird; z. B. die Abmeſſung des Raums unter der Erde, oder im Luftkreiſe, oder deſſen, worin die Himmelscörper ſind, durch ſeine Lage gegen die Erde. Der Art und Gröſse nach ſind der abſolute Raum und der ſich in demſelben beſindliche relative Raum (der ein Gegenſtand der Erfahrung iſt) ein und derſelbe; aber ſie bleiben der Zahl nach (numeriſch) nicht immer derſelbe. Denn wenn ſich z. B. die Erde bewegt, ſo wird der Raum unſers Luftkreiſes, der relativ und in Beziehung auf die Erde immer derſelbe bleibt, jetzt einen Theil desjenigen abſoluten Raums, in welchen die Luft übergeht, ausmachen, bald wieder aber einen andern Theil deſſelben, und wird ſich ſo abſolute oder an und für ſich ſelbſt beſtändig verändern. Der Raum alſo, in welchem alle Bewegung, ſelbſt der Räume, zuletzt gedacht werden muſs, der mithin ſelbſt ſchlechterdings unbeweglich ſeyn muſs, heiſst der abſolute oder auch reine Raum (N. 1.). Er iſt die unſrer Sinnlichkeit anhängende Grundvorſtellung, die wir nicht wahrnehmen können, aber doch nothwendig der ganzen Cörperwelt zum Grunde legen müſſen, und von der es uns daher unausbleiblich ſo vorkömmt, als exiſtire er, wie ein Ding an ſich, auſser uns. Newton ſagt von ihm (a. a. O.): der abſolute Raum bleibt ſeiner Natur nach, ohne Verhältniſs gegen jeden äuſsern Gegenſtand, immer von gleicher Art und unbeweglich *). In aller Erfahrung

*) Newton ſagt (*Phil. nat. princ. math. Def. Schol. IV. p. 7*): So wie die Ordnung der Zeittheile unveränderlich iſt, ſo auch die Ordnung der Theile des Raums, würden dieſe von ihren Oertern wegbewegt, ſo würden ſie ſo zu ſagen von ſich ſelbſt bewegt. Denn die Zeiten und Räume ſind gleichſam ihre eigene und aller Dinge Oerter. Alles erhält ſeinen Ort in der Zeit in Anſehung der Ordnung in der Zeitfolge oder Succeſſion, und im Raum in Anſehung der Ordnung in der Lage. Es gehört zu ihrem Weſen, daſs ſie

muſs etwas empfunden werden, und das iſt das Reale der ſinnlichen Anſchauung, folglich muſs auch der Raum, in welchem wir über die Bewegung Erfahrung anſtellen ſollen, empfindbar, d. i. durch das, was empfunden werden kann, bezeichnet ſeyn. Dieſer materielle oder empfindbare Raum heiſst daher, als der Inbegriff aller Gegenſtände der Erfahrung und ſelbſt ein Gegenſtand derſelben, der empiriſche Raum. Dieſer Raum nun iſt ſelbſt beweglich. Ein beweglicher Raum aber, wenn ſeine Bewegung ſoll wahrgenommen werden können, ſetzt wiederum einen andern erweiterten materiellen Raum voraus, in welchem er beweglich iſt, dieſer eben ſowohl einen andern, und ſo fort ins Unendliche (N. 2. f.). S. auch Bewegung, 4. (Tennemann, a. a. O. 1. H. 4. A. S. 150. ff.).

Das Eleatiſche Syſtem war die erſte Veranlaſſung zu dem Atomenſyſtem. Die Eleaten hatten behauptet: es giebt kein Leeres. Denn dieſes iſt dem Realen entgegengeſetzt; wenn alſo das Reale wirklich iſt, ſo iſt das Nichtreale nicht wirklich. Iſt aber das Leere ein Unding, ſo kann es auch keine Bewegung geben. Denn es giebt dann keinen leeren Raum, in welchen

Oerter ſind, daſs aber die abſoluten Oerter ſollten auch wieder beweglich ſeyn, iſt abſurd. Dies ſind aber die abſoluten Oerter, und die Bewegung von dieſen Oertern nach andern derſelben ſind abſolute Bewegungen. Weil aber dieſe Theile des Raums nicht geſehen und durch unſre Sinne von einander unterſchieden (empfunden) werden können, ſo gebrauchen wir an ihrer Stelle empfindbare Maaſse. Wir beſtimmen nehmlich alle Oerter nach den Stellungen und Entfernungen der Dinge von irgend einem Cörper, den wir als unbeweglich betrachten, hernach ſchätzen wir auch alle Bewegung mit Beziehung auf dieſe Oerter, inſofern wir uns vorſtellen, daſs die Cörper von ihnen wegbewegt werden. So bedienen wir uns ſtatt der abſoluten Oerter und Bewegungen der relativen und zwar nicht unbequem in menſchlichen Dingen; bei philoſophiſchen Dingen muſs man aber von den Sinnen abſtrahiren. Denn es iſt möglich, daſs in der That kein Cörper, auf den Oerter und Bewegungen bezogen werden, ruhe.

das Reale übergehen könnte *). Leucipp der Urheber des Atomensystems, ein Schüler des Parmenides, und der gegen die 70. Olympiade lebte, räumte den Eleaten ein, dass ohne leeren Raum Bewegung nicht möglich sei, und dass der leere Raum nicht das Reale sei, behauptete aber, dass er dennoch etwas Wirkliches sei, weil Bewegung etwas Wirkliches sei. Die objective Wahrheit dieser Behauptung nahm er ohne Beweis an, weil sie auf unmittelbarer Erfahrung beruhe. Das System des Leucipp ist nehmlich dem Eleatischen gerade entgegengesetzt. Dieses setzte an die Stelle der Erfahrungswelt eine intelligibele, und erklärte jene für Schein; jenes erkennt die Erfahrungswelt für die einzige objectiv reale, und Cörper für die einzige Art von Wesen. Die Principien alles Wirklichen sind also, nach Leucipp, das Reale in dem Raume oder das den Raum Erfüllende (πληρες) und der leere Raum oder das Leere (κενον). Beides ist das einzige Wirkliche in der Natur, das eine als das Positive (ον), das andere als das Privative (μη ον). Denn das Leere sei dasjenige, wo etwas Reales seyn könnte, oder gewesen ist, aber jetzt nicht ist. Es komme ihm also eben so gut Wirklichkeit zu, als dem Realen, weil es das Reale aufnehmen kann, obgleich beides so verschieden sei, dass das Reale nicht das Leere, und das Leere nicht das Reale sei **). Da nach Leucipp der leere Raum das zweite Princip der Natur ist (das erste

*) *Aristoteles de generatione et corruptione I*, c. 8. Ἐνιοις γαρ ἐδοξε των ἀρχαιων το ὀν ἐιναι ἀκινητον. το μεν γαρ κενον οὐκ ὀν, μονων γαρ το πληρες ὀν. κινηθηναι δ᾽οὐκ ἀν δυνασθαι, μη ὀντος κενου κεχωρισμενου.

**) *Aristoteles Metaphysic. I.* c. 4. Λευκιππος δε και ὁ ἑταιρος ἀυτου Δημοκριτος στοιχεια μεν το πληρες και το κενον ἐιναι φασι, λεγοντες ὁιον το μεν ὀν, το δε μη ὀν. τουτων δε το μεν πληρες και στερεον το ὀν, το δε κενον γε και μονον το μη ὀν, διο και ὀυδεν καλλον το ὀν του μη ὀντος ἐιναι φασιν, ὁτι οὐδε το κενον του σωματος. ἀιτια δε των ὀντων ταυτα ὡς ὑλη.

ſind die Atomen), ſo macht er zuerſt den Verſuch, Gründe für deſſen Realität aufzuſtellen, weil er von den Eleatikern war angefochten worden, und weil ſein ganzes Syſtem ſich darauf ſtützt. Denn ohne leeren Raum können die Atomen nicht als von einander getrennt gedacht werden, ſondern machen ein Continuum aus. Zweitens iſt auch der leere Raum eine Bedingung der Bewegung. Unter dem Leeren verſtand aber Leucipp nicht allein den leeren Raum, in welchem alles Reale aufgehoben iſt (den abſoluten), ſondern auch den Raum, der weniger mit dem Realen angefüllt iſt, und alſo im Gegenſatz mit dem ganz vollen eine Negation enthält (den relativ oder comparativ-leeren μανον *)). Seine Beweiſe gehen zwar auf Beides ſowohl den abſoluten als relativen leeren Raum; aber ſie beweiſen doch nur etwas für den letztern. Dieſe Beweiſe ſind:

a. Bewegung iſt ohne leeren Raum nicht möglich; denn wäre der Raum, in den ein Cörper übergeht, voll, ſo könnte er nichts in ſich aufnehmen; nähme er noch einen Cörper in ſich auf, ſo wären zwei Cörper in Einem Raume, und es lieſse ſich kein Grund denken, warum nicht unendlich viele in demſelben, und das Gröſste in dem Kleinſten ſeyn könnte;

b. Die Erfahrung lehrt, daſs in ein mit Aſche angefülltes Gefäſs noch eben ſo viel Waſſer gefüllt werden kann, als das leere Gefäſs faſst. Dieſes beweiſe offenbar, daſs in dem Waſſer leere Zwiſchenräume ſeyen;

c. Die Erfahrung lehrt, daſs es Cörper giebt, welche in einen kleinern Umfang zuſammengepreſst werden können, z. B. der Wein in einem Schlauch, welches ſich nicht erklären laſſe, ohne anzunehmen, daſs leere Zwiſchenräume vor-

handen ſind, welche einige Theile des gepreſsten Cörpers einnehmen.

Dieſe Beweiſe ſind bloſs empiriſch, weil ſie ſich bloſs auf Erfahrung gründen, und dem Standpuncte angemeſſen, welchen ſich Leucipp gewählt hatte. Daher ertheilte er auch dem Raum transſcendentale, objective Realität, weil er die Bedingungen der Erfahrung in der Erfahrung ſelbſt, alſo auſser ſich aufſuchte; dadurch gab er aber auch zu der Frage Anlaſs: wenn der Raum etwas Wirkliches iſt, worinn exiſtirt der Raum? womit Zeno von Elea die Empiriker ängſtigte. Den leeren Raum hielt Leucipp für unendlich; denn da die Atomen der Zahl nach unendliche ſeien, ſo müſſe auch der Raum, der ſie faſſe, und in dem ſie ſich bewegen ſollen, ohne Grenzen ſeyn. Leucipps Syſtem gründete ſich alſo auf drei Begriffe: Atomen, leeren Raum und Bewegung. Keines von dieſen drei Dingen iſt entſtanden. Er hatte ihre Ewigkeit nicht bewieſen, ſondern aus dunkeln Gründen nur vorausgeſetzt. Demokrit von Abdera, der zwiſchen der 70. und 72. Olympiade gebohren wurde, entwickelte dieſe Gründe (ſ. Bayle, Art. Demokritus). Er ſahe die Ewigkeit der Zeit für den Grund von der Unendlichkeit oder Ewigkeit der Atomen, des leeren Raums und der Bewegung an (Tennemann, a. a. O. 7. Abſchn. S. 256. ff.).

Anaxagoras von Klazomenä, der um die 70. Olympiade gebohren wurde, leugnete den leeren Raum, weil allenthalben Luft ſei, die keinen Zwiſchenraum leer laſſe (Tennemann, a. a. O. S. 298. ff.).

Der Sophiſt Gorgias, der in der 84. Olympiade ſchrieb, ſuchte endlich gar zu beweiſen, daſs das Wirkliche nicht ſei, und daſs gar

nichts existire. Plato hielt Materie und Raum für Eins, und hat den Begriff des Raums nicht weiter erörtert. Er läſst die Materie ſo wenig als den Raum entſtehen, beide ſind nach ihm von Ewigkeit (Tennemann a. a. O. 2. B. 2. Hptſt. 6. Abſchn. S. 402). Ariſtoteles hat die verſchiedenen Arten ſich den leeren Raum vorzuſtellen, aus den Vorgängern, wie ſie in 25. angeführt ſind, ſorgfältig geſammlet. Gegen den leeren Raum auſser der Welt erinnert er folgendes: 1. ſetzt, ein Cörper bewege ſich in ſolchem Raum; ſo iſt kein Grund da, warum er eher dahin als dorthin ſich bewegen ſollte, eher ſich bewegen als ruhen ſollte; im Unendlichen iſt kein oben und unten, und im Leeren nichts, das die Bewegung zu beſtimmen vermöchte. Alſo müſste ein ſolcher Cörper ſich nach allen Richtungen zugleich bewegen, welches unmöglich iſt. 2. Geſchwindigkeit eines Cörpers richtet ſich allemal nach der Dichtigkeit des Mediums, durch welches er ſich bewegt. Nun hat das Leere zu keinem Cörper ein Verhältniſs, alſo kann die Bewegung im Vollen zu der im Leeren keins haben, welches ſich widerſpricht, da alle Bewegung in einer Zeit geſchieht, und jede Zeit zu jeder ein beſtimmtes Verhältniſs hat. Die leeren Zwiſchenräume in den Cörpern verwarf Ariſtoteles ebenfalls. Die Materie, ſagt er (Phyſ. IV., 9), iſt nicht von einander getrennt; ſondern ſo wie dieſelbe Materie bald warm, bald kalt, u. ſ. w. ſeyn kann; ſo kann ſie auch bald dichter, bald dünner ſeyn, welches alles in der Materie ſelbſt, und nicht in leeren Zwiſchenräumen, liegt. Offenbar ſind hier ſchon Spuren des noch unentwickelten dynamiſchen Syſtems. Ariſtoteles drückt ſeine Gedanken darüber ſehr dunkel aus, wie dies bei ſeiner ihm eigenthümlichen Gedrängtheit und Kürze im Vortrag gewöhnlich der Fall iſt. Aber ſehr unrecht hat Tiedemann (Geiſt der ſpecul. Philoſ. 2. B. S. 273), daſs er die

Behauptung des Philosophen einen der feinsten Fechterstreiche nennt, und meint, ein Wesen, dem Ausdehnung unzertrennlich eigen ist, könne schwerlich jeden Grad von Ausdehnung annehmen, und in jedem Maasse sich zusammenziehen ohne Verlust an Substanz.

Leucipp und Demokrit hatten den leeren Raum angenommen (26, a.), weil Bewegung im Vollen ihnen unmöglich dünkte; dagegen erinnerten die zahlreichen Vertheidiger des ganz erfüllten Raums, dies folge nicht. Im ganz erfüllten Raum wendeten die vorwärts gedrängten Cörper sich sogleich nach hinten, wie an den Bewegungen der Fische im Wasser, und überhaupt aller Cörper im Flüssigen, sichtbar erhelle. Epikur vertheidigte den leeren Raum gegen diesen Grund für die Möglichkeit der Bewegung im Vollen und erwiderte, ohne leeren Raum könnte dieser Zurückgang nicht statt haben; das Wasser müsse doch vorn Platz machen, ehe es sich nach hinten zu verfügen könne. Doch ich will Epikurs Vertheidigung des leeren Raums nach dem Lucretius, in des jetzigen Predigers Meineke Uebersetzung (von der Natur, I. V. 329. ff.) hierher setzen:

Aber denke dir ja den ganzen Raum der Natur nicht
Ganz mit Cörpern erfüllt. Nein, Freund, es giebt auch ein Leeres,
Und auf diesem Satze beruht zur Erkenntniss der Wahrheit,
Ausserordentlich viel; er hebt die wankenden Zweifel,
Löset über das Wesen der Ding' unzählige Fragen,
Zeigt die Richtigkeit dessen, was meine Schlüsse dich lehren.
Und dies Leere ist: der Raum bloss, ohne den Cörper,
Kein Object des Gefühls.

a. *) Kein Cörper, wenn es nicht wäre,
Könnte ſich bewegen. Warum? es wirkte beſtändig
Undurchdringlichkeit, dies eigne Merkmahl der Cörper,
Andern entgegen, und hemmte die Möglichkeit jeder Bewegung:
Keiner verlieſse den Ort, weil keiner dem andern entwiche.
Aber ſo ſehn wir im Meer, auf unſerm Erdball, und oben
An dem Himmelsgewölbe, ſich vieles, nach mancherlei Richtung,
Und auf mancherlei Art, bewegen, und ſchlieſsen nun alſo:
Wäre kein leerer Raum; ſo hätten einzelne Cörper
Keine Bewegung für ſich, ja wären ſelbſt nicht entſtanden;
Denn das ganze All beſtünd' aus dichter Materie.

b. Freilich halten wir zwar die meiſten Cörper für dichte;
Aber das Auge kann lehren, daſs ſie von lockrer Natur ſind.
Sieh' wie die Feuchtigkeit des Berges Höhlen durchdringet,
Tropfen flieſsen, wie Thränen, von Felſenwänden. Die Speiſen
Flöſsen den Nahrungsſaft durch alle Theile des Cörpers;
Pflanzen wachſen, und treiben, wenns Zeit iſt, Senker; die Wurzel
Saugt den ernährenden Saft, und dieſer vertheilt ſich im Stamme

*) Hier folgen nun ſechs Beweiſe für die Wirklichkeit des leeren Raums.

Und den Zweigen umher. Der Schall durchströmet und schlüpfet
Ungehindert durch Wänd' und durch verschlossene Thüren,
Und die schneidende Kälte durchdringt das Mark der Gebeine.
Dieses wäre durchaus nicht zu erklären, wofern nicht
Ein durchdringbar Leeres sich in den Cörpern befände.

c. Warum bemerken wir ferner, in Cörpern von einerlei Grösse
So verschiednes Gewicht? Denn wär' ein Flocken von Wolle
Und ein Klumpen Blei von einerlei Masse; so hätten
Sie dasselbe Gewicht. Nach eigenthümlicher Schwere
Sinken die Cörper zu Boden; dagegen mangelt dem leeren
Raume die Schwerkraft ganz, und folglich enthalten die leichtern,
Obgleich grössern, Cörper auch mehrere Zwischenräume.
Ist der Cörper schwerer; so hat er natürlich mehr Masse,
Und auch weniger Raum im innern dichtern Gewebe.
Folglich giebt es, wie diese ganz richtigen Schlüsse beweisen,
Einen leeren Raum im All der Welten verbreitet.

d. Hierbei muss ich durchaus erst einen Einwurf *) bestreiten,

*) Dies ist nur der Einwurf gegen Leucipps und Demokrits Behauptung des leeren Raums; von wem er ursprünglich herrührt, ist unbekannt.

Der der Wahrheit Weg dir könnte verſchlieſsen.
Denn, ſagt man,
Waſſer weicht ja aus vor glatten ſchuppichten Fiſchen,
Auf der flüſſigen Bahn, und in die Stelle des Fiſches
Flieſst das Waſſer zurück; ſo lieſse ſich alſo Bewegung,
Und Veränderung des Orts bei Cörpern dennoch wohl denken,
Wenn auch das All der Welt in allen Räumen erfüllt ſei.
Aber *) der Schluſs beruht auf Vorderſätzen die falſch ſind.
Wohin ſollte ſich wohl das Schuppthier wenden, dies prüfe,
Wenn das Waſſer nicht wich' und wohin ſollte das Waſſer
Weichen, wofern ſich die Fiſch' in ihm nicht rührten und regten?
Alſo giebts entweder gar keine Bewegung der Cörper,
Oder es iſt überall das Leere mit Cörpern gemiſchet,
Und iſt ſo der Grund von aller Cörper Bewegung.

e. Höre mich weiter. Wenn zwei mit breiten Flächen verſeh'ne
Cörper im Stoſse ſich treffen, und dann, mit eben der Schnellkraft,

*) Dies iſt Epikurs Widerlegung. „Sie," ſagt Tiedemann (a. a. O. 2. B. S. 370), „haben die Gegner noch jetzt meines Wiſſens nicht beantwortet." Allein da bei der Verſchiedenheit der Dichtigkeit der Materien der Widerſtand ſo klein als man will gedacht werden kann, ja bei flüſſigen Materien derſelbe bis zu 0 hinab ſinkt, ſo findet dieſer Einwurf des Epikur allerdings im Vorhergehenden ſeine Widerlegung, und es iſt gar nicht nöthig, um der Bewegung willen gehäufte leere Räume in der Welt anzunehmen (ſ. 25. ff.).

Von einander prallen; dann muſs im Raume, den vorher
Zwiſchen den Cörpern die Luft erfüllt, ein Leeres entſtehen.
Wenn denn aber auch gleich, auf allen Seiten ganz raſtlos
Luft herzu ſich drängt; ſo wird doch das Leere nicht gänzlich
Und auf einmal erfüllt. Nothwendig muſs ſie zuerſt den
Nächſten Raum einnehmen, und dann die entfernteren alle.

f. Wer mir die Eigenſchaften abprallender Cörper erkläret
Aus der gepreſsten Luft, der irrt, weil dennoch ein Leeres
Iſt, wo keines war, und wieder ein Leeres ſich füllet.
Auch läſst ſich die Luft durchaus nicht alſo verdicken,
Und wofern ſie es könnte, wofern ſie ſich ſelber vermengen,
Ihre Theile zuſammen in einen vereinigen könnte:
Wäre dies ohn' ein Leeres aufs neue zu bilden nicht möglich.
Alſo bedenke dich nur nicht länger; du muſst mir am Ende
Dennoch gezwungen, Freund, es geb' ein Leeres, geſtehen.

Leucipp und Demokrit nahmen die Unendlichkeit des leeren Raums ohne ausdrücklichen Beweis an, von mehrern, vorzüglich dem Ariſtoteles, ward dieſe Unendlichkeit mit nicht geringen Gründen verworfen. Epikur bewies ſie nach Lucretius (a. a. O. I. 968. ff.) ſo:

Denk auf der andern Seit', es ſei das Ganze begrenzet,
Und es lieſe nun Jemand bis an die äuſserſte Küſte,

Schöſſe mit aller Kraft dort einen flüchtigen Pfeil ab.
Sprich, was willſt du nun, ſoll (denn eines muſst du von beiden
Dir unweigerlich wählen) der Pfeil, in gegebener Richtung,
Wirklich ins Weit' hinaus entfliehen, oder gefällt dirs
Anzunehmen, es ſei am Ende der Welt ein gewiſſes
Etwas ihm entgegen, und hindr' ihn weiter zu fliegen?
Was du von beiden dir wählſt, wird keine Zuflucht dir gönnen,
Wird dich zwingen vielmehr ein All' ohn' Ende zu glauben.
Denn es ſei ſo ein Etwas der Kraft des Pfeiles entgegen,
Wo der Bogen nicht weiter hinaus ihn zu ſchnellen vermöchte.
Seis, er fiel entweder hier völlig kraftlos zu Boden,
Oder er flöge noch weiter, ſo haſt du nirgends ein Ende.
Denn ich verfolge dich immer, du magſt die Grenze des Weltalls
Stellen, wohin du willſt; ich frage, was wird aus dem Pfeile?
Und die Antwort bleibt: der Pfeil kann nirgends wo haften;
Muſs im unendlichen Raum durch alle Ewigkeit fliegen.

Auch dies, ſagt Tiedemann (a. a. O. S. 370.), haben die Vertheidiger des endlichen Weltganzen, auſser dem kein leerer Raum ſeyn ſoll, noch nicht zu zernichten vermocht. Und das iſt richtig. Er ſelbſt macht einen Verſuch dazu. „Wie, fährt er fort, wenn vermöge der anziehenden Kraft, der Pfeil nicht über die Grenze hinaus fliegen könnte? Kann doch auſser dem Luftkreiſe der Erde kein Cörper aus demſelben Grunde ſich

bewegen." Allein das Beispiel paſst nicht, weil der Grund davon, daſs kein Cörper von der Erde bis über den Dunſtkreis hinausgeſchleudert wird, bloſs darin liegt, daſs es dazu an einer Wurfkraft fehlt, die groſs genug wäre. „Oder, ſagt Tiedemann, wie, wenn wirklicher Raum auſser der Weltgrenze nicht iſt, weil er auf Entfernungen von Cörpern beruht, und auf Daſeyn von Cörpern, um wahrgenommen zu werden; wenn alſo durch des Pfeiles Fortfliegen er erſt wahrgenommen, d. h. zur Wirklichkeit gebracht wird?" Dieſe Erklärung beruhet aber auf Leibnitzens grundloſe Hypotheſe, daſs der Raum eine den Cörpern anklebende Eigenſchaft ſei (ſ. Leibnitz, VII.). Es iſt hier vom abſoluten Raum die Rede, der gemeiniglich für einen wirklichen Gegenſtand gehalten wird. Nur die kritiſche Philoſophie kann daher die Beweiſe des Epikur vernichten. Sie lehrt und beweiſet, daſs der Raum bloſs die unſerm Erkenntniſsvermögen anhängende Form der Erſcheinungen oder möglichen äuſsern Gegenſtände iſt. Dinge beſtimmen wohl als Erſcheinungen den Raum, d. i. ſie machen es, daſs von allen möglichen Prädicaten des Raums (Gröſse und Verhältniſs) dieſe oder jene zur Wirklichkeit gehören (ein Ding da iſt, das einen ſo oder ſo groſsen Raum einnimmt, und die oder die Geſtalt hat); aber umgekehrt kann der Raum, als etwas, welches für ſich beſteht, nicht die Wirklichkeit der Dinge in Anſehung der Gröſse und Geſtalt beſtimmen, weil er an ſich ſelbſt nichts Wirkliches iſt, und folglich auch nicht die Welt begrenzen kann. Es kann alſo wohl ein Raum (er ſei voll oder leer) durch Erſcheinungen, dieſe aber können nicht durch einen leeren Raum auſser demſelben, begrenzt werden. Daher kann es auch keine Weltgrenze geben. Denn nimmt man dieſe an, ſo muſs man durchaus einen leeren Raum auſser der Welt annehmen, und ſo ein Unding zu einem wirklichen Gegenſtande machen (C. 459. f. M. I. 517.).

Man will zwar der Consequenz, daſs wenn die Welt dem Raum nach Grenzen hat, das unendliche Leere das Daseyn wirklicher Dinge ihrer Gröſse nach bestimmen müſſe, dadurch ausweichen, daſs man ſich, um dem Raum aus dem Wege zu gehen, Schranken des Weltganzen, als eines Dinges an ſich (einer intelligibeln Welt) denkt. Allein will man den Raum überhaupt weglaſſen, ſo fällt die ganze Sinnenwelt weg; die Sinnenwelt aber, wenn ſie begrenzt iſt, muſs nothwendig in dem unendlichen Leeren liegen (C. 461. M. I. 518.). Aber unbegrenzt kann doch die Welt dem Raume nach auch nicht ſeyn (ſ. Antinomie, 3. A. a.); denn da ſie den ganzen Raum erfüllt (weil ſie ſonſt im Leeren liegen und von demſelben begrenzt ſeyn müſste) ſo müſste ſie, wenn ſie unbegrenzt wäre, unendlich und doch als ein Ganzes vollendet ſeyn, welches ſich widerſpricht. Folglich kann die Welt der Ausdehnung nach nicht unbegrenzt ſeyn. Wir ſehen alſo diejenige Vorſtellung von einem abſoluten Raum, daſs er als ein an und für ſich exiſtirendes Ding müſſe gedacht werden, das vor allen Dingen, die es erfüllen (Cörpern), vorhanden ſei, macht es gleich unmöglich, uns die Welt als ein begrenztes und als ein unbegrenztes Ganze zu denken. Man kann auch nicht ſagen, daſs die vorhergehenden Beweiſe Advocatenbeweiſe wären, und auf ein Blendwerk hinaus laufen. Man nennt nehmlich ſolche Beweiſe, bei denen die Fehlſchlüſſe der Gegner benutzt ſind, Advocatenbeweiſe. Sondern jeder dieſer Beweiſe iſt aus der Natur der Sache gezogen, und der Vortheil ganz bei Seite geſetzt worden, den die Fehlſchlüſſe der Dogmatiker geben könnten (C. 458. M. I. 513.) ſ. Unendlichkeit.

Man kann demnach nicht ſagen, die Welt iſt dem Raume nach unendlich; denn für die Erfahrung iſt eine ſolche Unendlichkeit unmöglich. Man kann auch nicht ſagen, der Fortgang von Wahrneh-

mung zu Wahrnehmung nach allen Gegenden des Raums geht ins Unendliche; denn dieses setzt die unendliche Weltgrösse voraus, welche ein vollendetes Unendliches, d. i. ein unmöglicher Begriff wäre. Man kann aber auch nicht sagen, die Welt, oder auch jener Fortgang ist endlich, denn die absolute Grenze ist gleichfalls für die Erfahrung unmöglich, weil sonst der leere Raum die Grenze derselben seyn, und also eine für sich bestehende Wirklichkeit und ein Verhältnifs zu allem Wirklichen haben, und ein Gegenstand der Wahrnehmung seyn müfste (C. 548. M. I. 631.). Die Welt ist ein Inbegriff von Erscheinungen, die blofs in der Erfahrung existiren. Der leere Raum ist also eben so wenig etwas an sich selbst, als die Cörper im Raum; nun kann Raum nur dadurch wahrgenommen werden, dafs ihn Cörper erfüllen, die unsere äufseren Sinne afficiren; also ist der leere Raum kein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern blofs die Idee von der absoluten Abwesenheit aller Materie bei der Anschauung durch äufsere Sinne, folglich eine Vorstellung für die in der Erfahrung kein Gegenstand vorkommen kann (C. 548. f. M. I. 632.), f. Weltgröfse. Alle Grenze des Ausgedehnten ist also im Raume, aber das Ausgedehnte ist nicht durch den Raum begrenzt. Raum ist nur in der Sinnenwelt, und durch das sinnliche Erkenntnifsvermögen auf Veranlassung der Afficirung unsrer äufsern Sinne gegeben; aber die Sinnenwelt ist nicht gleichsam eine Insel im Raum, wie die Vernunft sich dieselbe als ein Ding an sich vorstellen möchte (C. 550.), f. Welt.

Auch die Stoiker lehrten, es sei in der Welt alles voll, und aufser der Welt ein unendlich leerer Raum *). Die Streitigkeiten

*) Ἐξωθεν δε κοσμου περικεχυμενον ἐιναι το κενον ἀπειρον. *Diogen. Laert. lib. VII. Segm.* 140.

über den Raum ſchienen erſchöpft zu ſeyn; denn die Geſchichte der Philoſophie lehrt, daſs man im zweiten Jahrtauſend unſrer Zeitrechnung, alſo nach einem Zwiſchenraum von tauſend Jahren, erſt recht wieder anfing, die Fragen über den Raum zur Sprache zu bringen. Der Biſchof zu Paris, im Jahr 1228, Wilhelm aus Auvergne, bewies die Abweſenheit alles leeren Raums ſo: der leere Raum iſt entweder theilbar oder nicht theilbar. Im letztern Fall iſt alle Bewegung in demſelben unmöglich, auch würde er dann feſter als alle Cörper ſeyn. Im erſtern Fall muſs er in einem andern Leeren enthalten ſeyn, weil ein bewegter Raum den Raum durchſchneidet, an die Stelle von deſſen Theilen tritt, mithin aus ſeinem Platze ihn vertreibt. Ferner, was nicht Cörper iſt, kann der Annäherung und Berührung von Cörpern nicht im Wege ſeyn; zwei hohle Halbkugeln alſo müſſen ſich berühren. Der letztere Schluſs iſt nicht genug zur Deutlichkeit ausgebildet; Scotus und lange nachher Descartes (*Princip. philoſ. P. II.* §. 10. *ſqq.*) haben ihm mehr Licht gegeben (Tiedemann, a. a. O. 4. B. S. 350. f.).

Nach dem Naturlaufe iſt zwar, Ariſtoteliſchen Grundſätzen gemäſs, kein leerer Raum; aber Gott kann doch, ſetzten die Scholaſtiker hinzu, kraft ſeiner Allmacht ihn hervorbringen. Davon hatten einige ſtrengere Anhänger des Ariſtoteliſchen Syſtems das Gegentheil behauptet, und waren, nach Heinrichs von Gent, der Lehrer der Theologie und Philoſophie bei der Sorbonne war, und 1293. ſtarb, Bericht, auf dieſe Unterſuchung dadurch geführt worden, daſs ſie angenommen hatten, ohne Ausdehnung und Form könne ſchlechterdings die Materie nicht exiſtiren; nehmlich darum, weil ſonſt leerer Raum ſtatt haben müſste, welchen wirklich zu machen ſelbſt die Allmacht nicht hinreiche. Er enthalte einen Widerſpruch, und dieſer überſteige auch die Allmacht.

Wo ein leerer Raum ist, schlossen sie, da sind die ihn zunächst umgebenden Dinge zugleich neben einander und nicht neben einander; ersteres, sofern der leere Raum nichts, mithin zwischen ihnen nichts ist, d. h. sie einander berühren; letzteres, weil doch der leere Raum zwischen ihnen liegt. Will man hier keinen leeren Raum gelten lassen, so muss man etwas eben so ungereimtes, Bewegung in einem Augenblick annehmen. Heinrich erwidert: Gott kann allerdings leeren Raum darstellen, er darf nur einen Cörper vernichten, so wird, wegen der Unmöglichkeit einer augenblicklichen Bewegung, sogleich das Leere erscheinen. Einen Widerspruch enthält das Leere nicht, es folgt nicht, dass sich Cörper darum berühren, weil zwischen ihnen nichts ist. Duns Scotus bediente sich dennoch jenes Beweises, der im Grunde der mehr ins Licht gesetzte des Wilhelm aus Auvergne ist, wieder.

Dieser Artikel würde noch weitläuftiger werden, wenn wir alle dogmatischen Beweise für oder gegen den leeren Raum anführen wollten. Occam war für den leeren Raum, Galiläus, und sein Nachfolger, Torricelli, haben aber vorzüglich das Leere wieder eingeführt. Gassendi, der grosse Wiederhersteller der Leucippischen Lehre, machte es in seinem Zeitalter zur Mode, und behauptete es unumstösslich bewiesen zu haben. Descartes erklärte sich aber für das Volle, oder gegen den leeren Raum, und trieb die Sache viel weiter, als die Nachfolger des Aristoteles. Denn er behauptete nicht allein, dass es keinen leeren Raum gebe, sondern auch, dass unmöglich einer seyn könne. Der erfüllte Raum schien nun mehr als jemals befestigt zu seyn, als man mit grosser Verwunderung einige Mathematiker der andern Meinung wieder zugethan sah. Huygens erklärte sich für den leeren Raum. Newton nahm ebenfalls diese Partei, und bestritt des Descartes Behauptung

über diesen Punct (*Phil. Nat. Mathem. lib.* 3. *Prop. VI. Corol.* 3.). Allein sein Grund, daſs sonst ein Cörper in der Luft nicht fallen könnte, ist schon im Vorhergehenden dadurch widerlegt worden, daſs die specifische Dichtigkeit der Materie ja ins Unendliche abnehmen, und z. B. im Aether, der dünnesten Materie, unendlich klein seyn kann. Hartzoeker, ein guter Naturforscher und Mathematiker, sahe dies schon ein; denn er suchte das Mittel zwischen dem Descartes und den neuern Anhängern des leeren Raumes zu nehmen. Er behauptete eines Theils, daſs die Bewegung in des Descartes Lehrgebäude unmöglich seyn würde; andern Theils aber wollte er, daſs die Cörper in einer flüssigen Ausdehnung schwimmen und sich bewegen, die kein bloſser Raum und keine bloſse durchdringliche Ausdehnung sei (Bayle, Art. Leucippus, G.). Locke meinte, wir erlangten den Begriff vom Raum durchs Gesicht und Gefühl (*de l'Entend. liv. II. ch.* 12.) und vertheidigte das Daseyn des leeren Raums (*ch.* 13. §. 21.), aber mit keinen ganz neuen Gründen. Nach Leibnitzens System ist der Raum nichts an sich, sondern etwas den Cörpern Anhängendes; folglich muſste Leibnitz auch den leeren Raum verwerfen.

Reaction,

s. Gegenwirkung.

Real,

realis, *reel*. Dieses Beiwort giebt man einer Vorstellung, wenn auſser derselben ein Gegenstand vorhanden ist, der dadurch vorgestellt wird. Die Anschauung eines bestimmten Raums z. B. ist real, wenn kein Theil derselben leer (nicht mit Materie erfüllt) ist. Eben so ist auch die Anschauung

einer bestimmten Zeit **real**, wenn z. B. eine Begebenheit in derselben, irgend eine Veränderung, geschieht, wodurch sie erfüllt ist. Ohne diese Erfüllung sind die Vorstellungen von Raum und Zeit nur die Schemate der Mathematiker, die nur in der Anwendung auf erfüllten Raum und erfüllte Zeit in der Erfahrung **real** werden. Das **unbestimmte** Schema eines Triangels des Geometers ist **nicht real**, aber wohl ist es die Anschauung eines **bestimmten** Triangels an einer erbaueten Pyramide (C. 214.).

Real definiren, s. **Daseyn**, 12.

2. Der **reale Grund**, oder **Realgrund**, eines Dinges, ist **der Grund seines Daseyns** (E. 24.). Ein solcher Grund ist nehmlich nicht blofs ein Gedanke, aus dem ich das Ding, z. B. einen andern Gedanken ableite. Dies wäre der **logische** Grund; sondern er ist noch etwas aufser der Vorstellung vorhandenes, eine wirklich existirende **Ursache**, die das Ding gewirkt, oder zum Daseyn gebracht hat.

Reales der Gegenstände äufserer Sinne, s. **Dynamik**.

Kant Crit. der rein. Vern. Einleit. VII. S. 24. Elem. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 214.

Realisiren,

realiser. Einen Gedanken **realisiren** heifst, ihn in Erkenntnifs eines solchen Gegenstandes, als in dem Gedanken gedacht wird, verwandeln. Wir können z. B. den Gedanken eines **frei handelnden Wesens nicht realisiren**, d. i. ihn nicht in **Erkenntnifs** eines so handelnden Wesens

verwandeln, weil unter den Ursachen der Dinge, als Erscheinungen, keine Bestimmung der Causalität, die, wie die der Freiheit, schlechterdings unbedingt wäre, angetroffen werden kann. Wir können hingegen den Gedanken eines rauhen Cörpers realisiren, denn wir finden sogar in der Natur, dass alle Cörper rauhe sind, d. i. einige Theile ihrer Oberfläche über die andern hervorragen, so glatt diese Cörper auch seyn mögen (P. 85.). Realisiren erklärt K. auch durch: Sinn und Bedeutung unterlegen (N. XXIII.); denn erst dann, wenn wir einen solchen Gegenstand in der Wirklichkeit erkennen, von dem wir den Gedanken im Kopfe haben, bekömmt dieser Gedanke Sinn und Bedeutung. Wenn man z. B. die Begriffe und Lehrsätze der Transscendentalphilosophie vorträgt, so werden sie realisirt, wenn man den Sinn und die Bedeutung derselben an den Fällen *in concreto* zeigt, welche die Metaphysik der cörperlichen Natur herbeischafft. Der Geometer aber realisirt die Begriffe, von denen er die Definitionen gegeben hat, wenn er durch Aufgaben und deren Auflösung zeigt, wie die Gegenstände dieser Begriffe construirt werden.

Kant Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 85.

Dess. Met. Anf. der Naturw. Vorr. S. XXIII.

Realismus,

realismus, *realisme*. Die Behauptung, dass gewisse Gegenstände unserer Erkenntniss unabhängig von unsrer Art sie zu erkennen existiren. So ist der Realismus der ästhetischen oder subjectiven Zweckmässigkeit der Natur die Behauptung, dass der Hervorbringung des Schönen eine Idee desselben in der hervorbringenden Ursache, nehmlich ein Zweck zu Gunsten unsrer

Einbildungskraft zum Grunde gelegen habe; f. Geschmack, 11. Der Realismus der Naturzwecke, oder der objectiven Zweckmäfsigkeit, ift die Behauptung, dafs einige Zweckmäfsigkeit der Natur, nehmlich die in organifirten Wefen, abfichtlich fei (U. 322). Wer diefes behauptet, will fagen, es ift in der Natur wirklich ein Ding um des andern willen da, die Urfache des Dafeyns der Dinge hat wirklich die Abficht gehabt, ein Ding um des andern willen hervorzubringen (U. 322.) f. Technik. Diefer Realismus der objectiven Zweckmäfsigkeit ift nun entweder der Hylozoismus oder der Theismus, f. Trägheit und Theismus. Der critifche, formale oder transfcendentale, Realismus ift der Lehrbegriff, dafs alles, was im Raume oder in der Zeit angefchauet wird, mithin alle Gegenftände einer uns möglichen Erfahrung, an fich fubfiftirende Dinge find. Das Gegentheil ift der transfcendentale Idealismus, f. Idealismus, 2. Der transfcendentale Realismus fieht alfo Zeit und Raum als etwas an fich, unabhängig von unfrer Sinnlichkeit, Gegebenes an. Der transfcendentale Realift ftellt fich nehmlich äufsere Erfcheinungen (wenn man ihre Wirklichkeit einräumt) als Dinge an fich felbft vor, die unabhängig von uns und unfrer Sinnlichkeit exiftiren, alfo auch nach reinen Verftandesbegriffen aufser uns wären. Diefer transfcendentale Realift ift es eigentlich, welcher nachher den empirifchen Idealiften fpielt, und die Wirklichkeit aller Gegenftände der Sinne zweifelhaft findet (1. C. 369.). Der empirifche Realismus ift der Lehrbegriff, dafs alles, was in Raum und Zeit angefchauet wird, mithin alle Gegenftände einer uns möglichen Erfahrung, Materie und die Vorftellungen des innern Sinnes, als Erfcheinung, eine Wirklichkeit habe, die nicht gefchloffen werden darf, fondern unmittelbar wahrgenommen wird. Der empiri-

ſche Realiſt kann es aber nur als transſcendentaler Idealiſt ſeyn, welcher allein behaupten kann, daſs das Daſeyn der äuſsern Gegenſtände eben ſo gewiſs ſei, als das Daſeyn ſeiner innern Vorſtellungen, weil jene auch nur Vorſtellungen ſind, und daher ihr Daſeyn eben ſowohl als das Daſeyn der Gedanken auf dem unmittelbaren Bewuſstſeyn beruhe, ja das Bewuſstſeyn der Gedanken ohne das Beharrliche in den äuſsern Vorſtellungen gar nicht einmal möglich ſeyn würde. Dagegen kommt der transſcendentale Realismus nothwendig in Verlegenheit, und verwandelt ſich endlich in empiriſchen Idealismus. Denn weil der transſcendentale Realiſt die Gegenſtände äuſſerer Sinne für etwas von den Sinnen ſelbſt Unterſchiedenes, und bloſse Erſcheinungen für ſelbſtſtändige Weſen anſieht, die ſich auſser uns befinden; ſo iſt es freilich nicht gewiſs, daſs darum die Gegenſtände wirklich exiſtiren, die ſeinen Vorſtellungen correſpondiren, weil er ſich dieſer Vorſtellungen von ihnen bewuſst iſt, und dieſe ſeine Vorſtellungen als ſolche exiſtiren. Der empiriſche Realiſt hingegen erkennt die äuſsern Dinge, die Materie nehmlich, in allen ihren Geſtalten und Veränderungen, für nichts als bloſse Erſcheinungen, d. i. Vorſtellungen in uns, folglich iſt es ihm gewiſs, daſs ſie als ſolche wirklich ſind, da er ſich dieſer Wirklichkeit ſeiner Vorſtellungen unmittelbar bewuſst iſt (1. C. 371. f.). Daher ſind auch alle dem empiriſchen Idealismus anhängende Pſychologen transſcendentale Realiſten. Sie verfahren auch ganz conſequent, wenn ſie dem empiriſchen Idealismus groſse Wichtigkeit zugeſtehen; denn bei dem transſcendentalen Realismus iſt wider ihn keine Hülfe für die menſchliche Vernunft (1. C. 372.).

Kant Crit. der rein. Vern. 1. Aufl. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 369. ff.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. Th. II. §. 72. S. 322.

Realität,

Sachheit, transscendentale Bejahung, transscendentale Position, *realitas, réalité*. Es giebt Urtheile, welche bejahende genannt werden, in welchen das Subject unter der Sphäre des Prädicats gedacht wird (C. 97. L. 160.). Hat nehmlich ein Urtheil die Qualität im Art. Function, 8. so heisst dasselbe bejahend. Diese Verknüpfung eines Prädicats mit seinem Subject durch Bejahung ist die logische Realität des Subjects. Sie betrifft nicht eine Sache, sondern den Begriff im Subject. Ein solches Urtheil ist z. B. ein Stein ist schwer. Die Realität betrifft hier blofs den Begriff, dafs nehmlich eine Sphäre angegeben wird, die Schwere, in die das Subject, Stein, gesetzt wird. Aber daraus folgt noch nicht, dafs, aufserdem, dafs wir uns die Steine als schwer denken, sie auch in der Natur wirklich schwer sind.

2. Im bejahenden Urtheil wird das Subject und Prädicat eigentlich durch einen Begriff mit einander verbunden, der durch das Wort ist ausgedrückt wird, und der das Urtheil eigentlich zu einem bejahenden macht. Und dieser Begriff ist der der Realität, das Bindewörtchen (die Copula) ist drückt nehmlich die wirkliche Unterordnung des Subjects unter das Prädicat aus. Der Stein ist schwer, und nicht, er ist nicht schwer; durch das letztere Urtheil würde dem Stein keine Realität beigelegt, denn es würde nichts von ihm ausgesagt, sondern blofs angezeigt, dafs er unter eine gewisse Sphäre nicht gehöre. Und so nennt man dann auch den Begriff, unter dessen Sphäre das Subject gehört, eine Realität dieses Subjects. In diesem Begriff der Realität lassen sich aber eigentlich keine Merkmahle weiter unterscheiden, es ist allen

Künften der Logik unmöglich, ihn zu analyſiren, oder in einfachere Vorſtellungen, die in ihm gedacht würden, aufzulöſen. Kant ſagt daher: Realität kann man (im Gegenſatze mit der Negation) nur alsdann erklären, wenn man ſich eine Zeit (als dem Inbegriff von allem Seyn) gedenkt, die womit erfüllt iſt (C. 300.). Dies iſt nun die Realität als Erſcheinung oder in der Natur (*realitas phaenomenon*), d. i. es iſt in derſelben ſchon etwas aus der Sinnlichkeit, nehmlich die Zeit, und die Erklärung wäre alſo nicht bloſs aus dem reinen Verſtande geſchöpft (C. 209.). Baumgarten (Metaphyſik, §. 31.) ſagt zwar: eine wahrhaftig bejahende Beſtimmung iſt eine Realität. Und dieſe Erklärung muſs man gelten laſſen. Allein ſie ſagt doch weiter nichts, als: Realität iſt ein ſolches Prädicat, durch welches dem Subject in der That eine Beſtimmung beigelegt wird. Nun ſtöſst uns aber die Frage auf: kommt das, wovon die Beſtimmung den Begriff enthält, auch auſser dem Verſtande der Sache ſelbſt zu? Obige Baumgartenſche Erklärung iſt alſo nur logiſch und nicht metaphyſiſch, und man kann aus derſelben nicht ſehen, ob es auch Objecte für den Begriff der Realität giebt. Es iſt die Realität im Urtheil, aber nicht die in der beurtheilten Sache, alſo die logiſche. Wir ſehen hieraus, der Begriff der Realität dient zum Verknüpfen in einem Urtheil, er ſelbſt aber iſt einfach. Wir ſehen ferner, er iſt zu den bejahenden Urtheilen nothwendig und unentbehrlich, ohne ihn könnten wir uns keinen ſolchen Begriff denken, in deſſen Sphäre ein Subject gehörte, und dieſes Unterordnen ſelbſt nicht denken, er iſt der Begriff, der dieſer Art der Verknüpfung, welche man das poſitive Prädiciren oder das Bejahen im Urtheilen nennen kann, zum Grunde liegt; alſo muſs die Anlage dazu im Verſtande ſelbſt liegen, und er kann nicht aus der Erfahrung entſprungen ſeyn. Ein Begriff nehmlich, der zum Weſen des Denkens unentbehrlich iſt, kann nicht

für das Denken zufällig seyn; was aber nothwendig ist, das muss *a priori* seyn, und aus dem Erkenntnissvermögen selbst entspringen. Dazu kömmt, dass die Verknüpfung zu einem bejahenden Urtheil mit Nothwendigkeit verbunden ist. Wenn ich sage, das Wasser ist flüssig, so mache ich diese bejahende Verknüpfung nicht bloss für mich, subjectiv, sondern für Jedermann gültig, objectiv; dieses bejahende Urtheil muss mir Jedermann, als solches, zugeben. Ein solcher einfache, aus der Anlage des Verstandes beim Geschäft des Urtheilens hervorgehende Begriff, der eine eigene Art der Verknüpfung zwischen Prädicat und Subject macht, heisst eine Kategorie, oder ein Stammbegriff des reinen Verstandes. Folglich ist der Begriff der Realität eine solche Kategorie (C. 106.), s. Erfahrungsurtheil, 11. B. 2.

3. Aber eben dieselbe selbstthätige Kraftäusserung (Function) des Verstandes, wodurch zwei Begriffe in einem Urtheile mit einander zu einer einzigen Vorstellung verknüpft werden, macht auch, dass alle aus den einzelnen Eindrücken entstehende Empfindungen, oder auch die mannichfaltigen reinen sinnlichen Vorstellungen zu Einer einzigen Vorstellung mit einander verknüpft werden, welche die Anschauung heisst, s. Anschauung. Wenn z. B. das Wasser unsre Sinne mit seiner Flüssigkeit afficirt, so bringt derselbe Verstand, der die logische Form eines bejahenden Urtheils zu Stande bringt, durch den Begriff der Realität auch einen transscendentalen Inhalt in die Anschauung des flüssigen Wassers, d. h. bringt die verknüpfende einfache Vorstellung der Realität des flüssigen Wassers aus sich selbst hervor, indem er alles, was zur Empfindung der Flüssigkeit des Wassers gehört, in die Einheit dieser Empfindung, d. h. in den Begriff der Realität des Wassers als eines Flüssigen vereinigt. Dieses letzte thut der

Verstand nehmlich durch dieselbe Handlung, durch welche er das bejahende Urtheil hervorbringt. Diejenige Operation des Verstandes, wodurch er das Mannigfaltige der Anschauung in die Einheit zusammenfasst, durch welche der Gegenstand derselben in einer realen Beschaffenheit erkannt wird, z. B. der Mensch in den Realitäten der Vernunft, der Thierheit, der Substanzialität u. s. w.; und diejenige, durch welche zwei Begriffe zu der Einheit verbunden werden, dass der eine (das Subject) als unter der Sphäre des andern (des Prädicats) enthalten gedacht werden, ist eine und dieselbe Operation des Verstandes. Zwischen beiden ist nur der Unterschied, dass jene Realität die eines Gegenstandes ist, und also den Namen der synthetischen oder transscendentalen Einheit verdient; dagegen die andere nur die Realität, d. i. das blosse bejahende Prädicat, in einem Urtheile ist, und folglich ihr nur der Name einer analytischen oder logischen Einheit gebührt (C. 104. f.).

4. Soll nun in der Verknüpfung verschiedener Vorstellungen die synthetische Einheit der Realität erkannt werden, das heisst, soll es die Realität eines Gegenstandes und nicht bloss das bejahende Prädicat eines Begriffs seyn; so muss

a. eine Qualität vorgestellt werden, die für eine Realität erkannt werden soll;

b. Da diese Qualität nicht bloss als Begriff soll erkannt werden, so muss eine vermittelnde Vorstellung statt finden, durch welche diese Qualität eines Objects vom blossen bejahenden Prädicat eines Begriffs unterschieden werden kann.

Diese vermittelnde Vorstellung ist das, was Kant das transscendentale Schema, hier der Realität, nennt. Dieses findet man nun weiter erörtert im Art. Empfindung, 4. ff. (M. I. 201.). Man siehet aber aus den dortigen Erörterungen, dass wir die Kategorie der Realität zur Erkenntniss nur von sinnlichen Gegenständen gebrauchen können, d. i. von solchen, die in der Zeit empfunden werden. Es kann aber auch keinen sinnlichen Gegenstand geben, der nicht Realitäten hätte. S. Erfahrung, 6. u. Erfahrungsurtheil, 18.

5. Man nennt, indem man sich die Realitäten eines Gegenstandes, oder das, was sie zu einem wirklichen Gegenstande macht, die Materie desselben abgesondert, gleichsam als könnte es wie eine Substanz für sich subsistiren, kurz als logische Substanz oder Subject vorstellt, auch das Reale. Von diesem Realen ist es nun ein Grundsatz des Verstandes, dass es intensive Grösse oder einen Grad habe. S. Empfindung, 5. ff. Kant nennt diesen Grundsatz den der Anticipation, und er hat wirklich einen grossen Einfluss, Wahrnehmungen vorher zu bestimmen, und sogar den Mangel derselben insofern zu ergänzen, dass er allen falschen Schlüssen, die aus diesem Mangel gezogen werden könnten, den Riegel vorschiebt, welches ich hier kürzlich zeigen will (C. 213. M. I. 251.).

6. Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwischen dem und dem Garnichtsseyn (Negation) eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade statt findet, und gleichwohl ein jeder Sinn einen bestimmten Grad der Empfänglichkeit (Receptivität) der Empfindungen haben muss; so kann der gänzliche Mangel alles Realen in der Erscheinung (dass gar nichts vorhanden sei) nicht durch Wahrnehmung bewiesen werden. Daraus, dass es für uns unmöglich ist, das Daseyn des Aethers oder Wärmestoffs aus der Erfahrung kennen zu lernen, weil weder unser

Gesicht noch unser Gefühl scharf genug ist, ihn wahrzunehmen, folgt nicht, dass es keinen gebe. Wir können nehmlich bloss wahrnehmen, dass etwas da sei, weil es unsern Sinn afficirt. Wenn aber unser Sinn nicht afficirt wird, so nehmen wir nicht etwa Nichts wahr, sondern wir nehmen bloss nicht wahr. Nichts afficirt den Sinn nicht, und kann also nicht wahrgenommen werden; daraus aber, dass wir nicht wahrnehmen, folgt nicht, durch irgend einen Schluss, dass nichts vorhanden sei. Folglich kann nie wahrgenommen, und also auch nicht aus der Erfahrung, weder vermittelst der Sinne, noch des Verstandes und der Vernunft, erkannt und bewiesen werden, dass es einen leeren Raum oder eine leere Zeit gebe (M. I. 252.).

Der gänzliche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung kann

a. nicht selbst wahrgenommen werden, weil Nichts nicht den Sinn afficirt;

b. aus keiner einzigen Erscheinung und dem Unterschiede des Grades ihrer Realität gefolgert werden; weil es unendlich verschiedene und kleine Grade der Realität geben, und der vorhandene Grad zu klein seyn kann für die Receptivität unsrer Sinne;

c. darf auch der Mangel alles Realen niemals zur Erklärung der Realität angenommen werden; denn wenn auch kein Theil des bestimmten Raums oder einer bestimmten Zeit leer ist, so hindert das doch nicht etwa die Bewegung oder andere Phänomene, weil der Grad der Erfüllung der Räume unendlich verschieden seyn und sich dem Leeren unendlich nähern kann, ohne dass darum doch wirklich ein Leeres (Nichts, oder eine Lücke in dem Zusammenhange des Realen) statt findet (C. 214.).

7. Man findet dieses in Ansehung der Materie im Raum, welche das Reale der äußern Erscheinungen (Cörper) ist, weiter aus einander gesetzt im Art. Raum, 25. Beinahe alle Naturlehrer vor Kant schlossen nehmlich daraus, daſs sie einen großen Unterschied der Quantität der Materie von verschiedener Art unter gleichem Volumen (z. B. in zwei Stücken Gold und Blei von vollkommen gleichem Umfange, dadurch, daſs das Gold viel schwerer als das Blei ist; oder wenn Wasser und Quecksilber von gleicher Menge dem Umfange nach soll in Bewegung gesetzt werden, dadurch, daſs das Quecksilber mehr als das Wasser widersteht) wahrnahmen, diese Materien müſsten leere Zwischenräume enthalten, auf denen der Unterschied der Quantität der Materie beruhe (z. B. Gold weniger als Blei, Quecksilber weniger als Wasser). Allein diese gröſstentheils mathematischen und mechanischen Naturforscher gründeten ihren Schluſs lediglich auf eine metaphysische Voraussetzung, und wollten doch alle Metaphysik vermeiden und bloſs auf physischen Gründen ihre Lehren erbauen. Sie nahmen nehmlich bei ihrer Hypothese an, daſs das Reale im Raum (die Materie, die sich durch Undurchdringlichkeit und Gewicht den Sinnen zeigt) sich bloſs der Menge (extensiven Gröſse) nach unterscheide, übrigens aber (der intensiven Gröſse nach) allerwärts einerlei sei. In der Erfahrung konnten sie zu dieser Voraussetzung keinen Grund haben; also nahmen sie dieses als einen Grundsatz *a priori* an; folglich ist ihre Behauptung metaphysisch. Kant setzte zuerst dieser Hypothese eine transscendentale oder aus dem Erkenntniſsvermögen selbst hergenommene Vorstellung entgegen, mit der er in der Critik der reinen Vern. nicht einmal den Unterschied in der Erfüllung der Räume oder die specifische Verschiedenheit der Materie erklären wollte. Er wollte damals nur zeigen, es sei gar nicht nothwendig, sich den specifischen Unterschied der

Dichtigkeit der Materien durch Beimischung leerer Räume zu denken. Seine Behauptung hatte also wenigstens das Verdienst, den Verstand in Freiheit zu setzen, sich jenen specifischen Unterschied auch auf andere Art zu denken. Obgleich nehmlich gleiche Räume von verschiedenen Materien vollkommen erfüllt seyn können, so dass in diesen Räumen kein Zwischenraum zu finden ist, in welchem nicht Materie gegenwärtig wäre; so hat doch jedes Reale bei derselben Qualität ihren Grad (des Gewichts oder des Widerstandes) welcher ohne Verminderung der extensiven Grösse, oder Menge der Ausdehnung nach, ins Unendliche kleiner seyn kann. So kann z. B. Wärme (und auf gleiche Weise jede andere Realität in der Erscheinung) in ihren Graden ins Unendliche abnehmen, und nichts desto weniger den ganzen Raum mit diesen kleineren Graden erfüllen. Kants Absicht bei dieser Behauptung war, in der Crit. der reinen Vern. nur, aus dem Grundsatze des reinen Verstandes, dass alles Reale einen Grad habe, darzuthun, dass man fälschlich das Reale der Erscheinung dem Grade nach als gleich annehme, und durch einen Grundsatz des Verstandes *a priori* in der Erfahrungsnaturlehre behaupte (C. 215. f. M. I. 253.). In den metaphys. Anfangsgr. der Naturl. hat Kant dieses weiter ausgeführt, und gezeigt, dass die Hypothese von den leeren Zwischenräumen gar nicht statt finden könne, weil sie vier Absoluta in die Natur einführe, in der doch alles relativ und nichts absolut ist. S. Raum, 25.

8. Dass man auf diese Art etwas über die Wahrnehmung vorausbestimmen kann, hat gleichwohl für einen Nachforscher, der der Betrachtungen über das menschliche Erkenntniss gewohnt, und dadurch behutsam geworden ist, immer Etwas Auffallendes an sich. Es erregt nehmlich einiges Bedenken, dass der Verstand einen dergleichen synthetischen Satz, von der Möglichkeit des

innern Unterſchiedes der Empfindung vorher beſtimmen kann. Es iſt alſo eine der Auflöſung nicht unwürdige Frage: wie kann der Verſtand ſynthetiſch *a priori* über das, was in den Erſcheinungen bloſs empiriſch iſt, abſprechen (C. 217. M. I. 254.)?

9. Die Beſchaffenheit (Qualität) einer Empfindung, die durch Eindruck auf den Sinn entſteht, kann man jederzeit bloſs aus der Erfahrung kennen lernen, ſie kann *a priori* gar nicht vorgeſtellt werden, z. B. wie eine Farbe ausſieht, wie eine Speiſe ſchmeckt, eine Blume riecht u. ſ. w. Aber das Reale, was der Empfindung überhaupt correſpondirt, bedeutet nichts als die Verknüpfung (Syntheſis) in einem empiriſchen Bewuſstſeyn überhaupt. Es ſtellet nur etwas vor, deſſen Begriff an ſich ein Seyn bedeutet, es iſt etwas im Bewuſstſeyn durch Afficirung des Sinnes. Nun kann das empiriſche Bewuſstſeyn von Null, oder da an, wo man ſich gar nichts bewuſst iſt, bis zu jedem Grade erhöhet werden, und folglich muſs auch die Empfindung oder die Materie des empiriſchen Bewuſstſeyns, d. h. im Begriff, das Reale, dieſem Geſetz unterworfen ſeyn, oder jeden möglichen Grad haben können. Eine erleuchtete Fläche z. B. von einer gewiſſen Ausdehnung, muſs eine ſo groſse Empfindung erregen, als ein gewiſſes Aggregat von vielen andern minder erleuchteten zuſammen (M. I. 255.). Man kann alſo von der extenſiven Gröſse der Erſcheinung gänzlich abſtrahiren, und ſich doch an der bloſſen Empfindung, z. B. des ſtarken oder ſchwachen Geruchs einer Blume, in einem Moment, eine Syntheſis der gleichförmigen Steigerung von o bis zu dem gegebenen empiriſchen Bewuſstſeyn vorſtellen; d. h. bei dem Geruch der Blume z. B. ſehe ich nicht auf Ausdehnung, etwa welchen Raum ihr Geruch anfüllt, wie weit ſie riecht, ſondern auf den Eindruck des Augenblicks auf den Ge-

ruchsſinn. Da kann ich mir nun vorſtellen, daſs die Blume gar nicht riecht, aber auch von da an eine endloſe Menge geringere Grade des Geruchs, bis zu dem Grad, den ſie wirklich hat. Alle Empfindungen werden daher, als ſolche, zwar nur *a poſteriori* *) gegeben; aber die Eigenſchaft, daſs ſie einen Grad haben, kann *a priori* erkannt werden, ſ. Erkenntniſs *a poſteriori* und *a priori*, und Qualität (C. 217. f.). S. über Realität auch Ding, 2. α.; Beſtimmung, 3, g. h.; Ideal, transſcendentales; Möglichkeit, 13.; Widerſtreit und Bejahung.

10. Von der Realität, einer Kategorie der Qualität, muſs man die objective Realität des Begriffs oder die Möglichkeit ſeines Gegenſtandes (U. 330.), d. h. daſs der Begriff wirklich für Dinge gilt (E. 17.), und die objective Realität, d. i. die Exiſtenz, des Gegenſtandes, als Kategorien der Modalität wohl unterſcheiden, ſ. Bedeutung, Möglichkeit, 8. und Geſchmack, S. 912. auch Vernunftbegriff. Subjective Realität einer Vorſtellung iſt ebenfalls die Exiſtenz derſelben als Modification des Gemüths oder die Möglichkeit einer reinen Anſchauung für den Begriff. So hat die Zeit ſubjective Realität in Anſehung der innern Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorſtellung von der Zeit und meinen Beſtimmungen in ihr (C. 53.). Weil aber die reinen Anſchauungen für die Erfahrungsgegenſtände *a priori* objectiv ſind, ſo ſagt man auch die mathematiſchen Begriffe haben ihre objective Realität in der Conſtruction *a priori*, oder den reinen Anſchauungen; dieſe finden aber ſelbſt ihre objective Realität darin, daſs ſie für die Erfahrungsgegenſtände nothwendig und allgemeingültig ſind (C. 242.).

*) A priori, in der Critik, iſt ein Druckfehler.

11. Die Realität als Qualität ist der Negation, als Modalität, der Idealität entgegengesetzt. S. Gültigkeit und Objectiv. In dieser letztern Bedeutung heifst Realität die Art, wie Gegenstände nach dem Lehrbegriff irgend eines Realismus beurtheilt werden. So wäre die transscendentale Realität der Gegenstände der Sinne die Art der Beurtheilung derselben, dafs ein sinnliches Ding als solches auch dann noch etwas sei, wenn wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, z. B. dafs der Raum und die Zeit an sich selbst etwas sind, sowohl als in der Erfahrung. Kant lehrt das Gegentheil hiervon, nehmlich die Realität, d. i. objective Gültigkeit, des Raums und der Zeit in Ansehung alles dessen, was äufserlich als Gegenstand uns vorkommen kann; das ist die empirische Realität, welche darin bestehet, dafs ein Gegenstand in der Erfahrung Etwas, und nicht blofse Einbildung, ist (C. 44.). Die transscendentale Realität kann auch die absolute Realität genannt werden, d. h. diejenige, welche von aller Bedingung unabhängig ist. Eine solche hat Raum und Zeit nicht, weil sie, als Objecte, in der Form unsrer sinnlichen Anschauung gegründet sind, und folglich den Dingen nicht schlechthin, sondern durch die Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens, als Bedingung oder Eigenschaft anhängen (C. 52.).

12. Praktische Realität oder objective Realität im praktischen Gebrauch ist die wirkliche Anwendung, die sich in Concreto, an Gegenständen der Sinne, in Gesinnungen und Maximen von einem Begriff darstellen läfst; oder, dafs eine dem Begriff gemäfse Wirkung möglich ist (U. 436.). So ist der Begriff der empirisch-unbedingten Caufalität theoretisch leer, d. h. eine Ursache, die selbst keine Ursache weiter hat, wie man sich z. B. eine Ursache, die aus freiem

Willen handelt, alſo eine moraliſch wirkende Urſache, denken muſs, iſt in Anſehung der Gegenſtände der Sinne ohne alle Bedeutung und gänzlich unbrauchbar, etwas dadurch zu erkennen und daraus zu erklären. Es giebt gar keine Anſchauung für dieſen Begriff, und es entſpringt alſo daraus der gegründete Verdacht, daſs es ein leerer und bloſs eingebildeter Begriff ſei, wenn man ihn für den Begriff eines wirklich vorhandenen Gegenſtandes anſieht. Allein dieſer Begriff iſt doch logiſch möglich, denn er enthält keinen innern Widerſpruch und widerſtreitet auch nicht der Naturnothwendigkeit, ſ. Freiheit, 26. Aber dieſer Begriff bekommt auch an dem moraliſchen Geſetz Bedeutung, denn dieſes fordert ein von aller Einwirkung andrer Urſachen auf unſre Geſinnung, unſre Maximen und unſern Willen unabhängiges, d. i. abſolutes Handeln bloſs um des Geſetzes willen; folglich muſs dies für uns möglich ſeyn, und unſerm Willen die Unabhängigkeit von Naturnothwendigkeit beim Handeln beiwohnen. Daher müſſen wir nun unſern Willen als ein Noumen (Ding an ſich, das nicht zur Sinnenwelt gehört) betrachten, und dieſes berechtigt uns zur Anwendung des Begriffs der Cauſalität auf ein Noumen, freilich nur in praktiſcher Abſicht, d. i. zum Handeln, denn die Möglichkeit einer ſolchen überſinnlichen Cauſalität erkennen wir dadurch nicht (P. 98. f. M. II., 242.). Wir werden alſo durch das moraliſche Geſetz darauf hingewieſen, daſs der Begriff einer empiriſch unbedingten Realität ein Object habe, ohne doch, wie ſich dieſer Begriff auf ein Object bezieht, anzeigen zu können. Das iſt alſo noch nicht Erkenntniſs eines ſolchen Objects; denn man kann dadurch gar nichts über daſſelbe ſynthetiſch urtheilen, noch die Anwendung deſſelben theoretiſch beſtimmen, mithin von ihm gar keinen theoretiſchen Gebrauch der Vernunft machen, ſ. Freiheit, 42. f. und Kategorie, 64. ff.

13. Subjectiv-praktische Realität heisst, es liegt in uns selbst, dass wir nach einer gewissen Idee handeln sollen, und, der Moralität nach, nicht davon abweichen dürfen (U. 429.), s. Moraltheologie, S. 371. S. übrigens auch den Art. Synthetisches Urtheil.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Thl. §. 3. S. 44 — §. 6. S. 52. II. Th I. A. I. B. I. H. II. Abschn. §. 9. S. 97. — III. Abschn. §. 10. S. 104. ff. — II. B. I. A. II. H. III. Abschn. S. 214. ff. — II. B. III. H. S. 300.

Dess. Crit. d. pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 98. f.

Dess. Crit. d. Urtheilskr. §. 88. S. 429. 436.

Dess. Logik. §. 22. S. 160.

Realwesen,

s. Wesen.

Rebellion,

Aufruhr *), Aufstand, Empörung, *ἀποστασις*, *στασις*, *rebellio*, *rebellium*, *seditio*, *insurrectio*, *rebellion*, *sédition*, *insurrection*, *soulèvement*. Der Aufstand (*seditio*) ist der Widerstand des Volks wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats; der Aufruhr oder die Rebellion hingegen ist die Erregung eines solchen Widerstandes. Die Naturrechtslehrer haben sich in Ansehung des Widerstandes wider den Souverain in zwei Parteien getheilt, die eine Partei behauptet einen unbedingten

*) Esr. 4, 19.

Nichtwiderstand, die andere einen bedingten Widerstand. Die letztern irren. Denn es giebt kein Recht *) des Aufstandes, d. h. er kann nie rechtmäſsig seyn; denn ein rechtlicher Zustand ist nur durch Unterwerfung unter den allgemeinen gesetzgebenden Willen des Oberhaupts des Staats möglich; also hebt der Widerstand gegen denselben den rechtlichen Zustand auf, und kann daher nicht rechtmäſsig seyn. Folglich kann die Erregung eines solchen Aufstandes, oder die Rebellion noch weniger rechtmäſsig seyn. Ist das gesetzgebende Oberhaupt des Staats gar eine einzelne Person (ein Monarch), so ist Aufstand und Aufruhr gegen ihn, unter dem Vorwand, er miſsbrauche seine Gewalt, sei ein Tyrann, oder gar die Vergreifung an seiner Person, ja an seinem Leben (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*) am allerwenigsten rechtmäſsig; denn damit wird der rechtliche Zustand mit einemmale aufgehoben. **). Der geringste Versuch hierzu ist Hochverrath (*proditio eminens*), und der Verräther dieser Art kann als einer, der sein Vaterland umzubringen versucht (*parricida*) nicht minder, als mit dem Tode bestraft werden (K. 176.).

*) Barbeyracs Erklärung (*Le droit de la nature et des gens par Pufendorf liv.* I. *ch.* 1. §. *VIII. n.* 4.) Rebellion sei, wenn die Unterthanen die Waffen ungerechter Weise gegen den Souverain ergreifen, ist folglich falsch; weil es keinen Fall giebt, wo sie gerechter Weise die Waffen ergreifen dürften. Ein solches eingebildetes Recht hatten die Bürger von Creta, wenn der Magistrat seine Gewalt miſsbrauchte, und gegen die Gesetze verfuhr. Es war dem Volk in diesem Fall erlaubt, die schuldigen Magistratspersonen fortzujagen, und andere an ihre Stelle zu setzen.

**) Grotius (*De jure belli et pacis lib.* I. *c.* 4. §. *I.* 3.) sagt daher schon: wenn der Souverain etwas gegen das natürliche Recht oder Gottes Gebot verordne, so dürfe man zwar nicht gehorchen; allein wenn man deswegen gemiſshandelt werde, daſs man in diesem Fall den Gehorsam verweigere, so müsse man es dulden und nicht der Gewalt Gewalt entgegensetzen.

2. Der Grund, aus welchem das Volk verpflichtet ist, einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen, Missbrauch der obersten Gewalt zu ertragen, ist: dass der Aufstand niemals anders, als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend, gedacht werden muss. Denn um zum Aufstande befugt zu seyn, müsste ein öffentliches Gesetz vorhanden seyn, welches ihn erlaubte; dann enthielte aber die oberste Gesetzgebung eine Bestimmung in sich, nach welcher sie nicht die oberste, sondern das Volk, als Unterthan, der Souverain über den wäre, dem es doch unterthänig ist; welches sich widerspricht. Auch fällt der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverain Richter seyn sollte (denn es sind rechtlich betrachtet doch immer zwei verschiedene moralische Personen), wo sich dann zeigt, dass es das Volk in seiner eigenen Sache seyn will, und folglich widerrechtlich handelt. Sein Widerstand ist also das höchste Unrecht, weil er das Recht von Grund aus zu vernichten trachtet (K. 176. f.).

3. Unter allen Gräueln einer Staatsumwälzung durch Aufruhr, ist selbst die Ermordung des Monarchen noch nicht das ärgste. Denn man kann sich vorstellen, sie geschehe aus Furcht, der Monarch könne einst sich wieder ermannen und die Aufrührer die verdiente Strafe fühlen lassen, und sei also bloss eine Verfügung der Selbsterhaltung. Die formale Hinrichtung ist es, z. B. die Carls I. *) und Ludwigs XVI. **), die man als ein Verbrechen

*) König von England, der im Jahr 1649 enthauptet wurde, nach dem Urtheile eines seynsollenden Gerichtshofes.

**) Bergk (Briefe über Kants Rechtslehre, 23. Br. S. 212.) meint, K. scheine sich bei diesem Beispiel nicht erinnert zu haben, dass Ludwig XVI. nicht mehr Souverain war, als man ihn

ansieht, was ewig bleibt und nie ausgetilgt werden kann (*crimen immortale, inexpiabile*). Der Grund ist, dass der Mord nur als Ausnahme von der Handlungsregel dessen, der sich diese Ausnahme zur Maxime machte, die Hinrichtung aber als eine völlige Umkehrung der Principien des Verhältnisses zwischen Souverain und Volk (dieses, was sein Daseyn nur der Gesetzgebung des erstern zu verdanken hat, zum Herrscher über jenen zu machen) gedacht werden muss. Man hat also Ursache anzunehmen, dass die Zustimmung zu solchen Hinrichtungen denselben nur den Anstrich eines rechtlichen Verfahrens (dergleichen der Mord nicht haben würde) geben soll, welche Bemäntelung aber verunglückt, weil eine solche Anmassung des Volks noch ärger ist, als selbst der Mord, indem diese Anmassung einen Grundsatz enthält, der selbst die Wiedererzeugung eines umgestürzten Staats unmöglich machen müsste (K. 177. *) ff.). S. Politik, 5.

Kant met. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. 1. Abschn. §. 49. Allg. Anm. A. S. 176. ff.

Receptivität,

s. Logik, 1. a. f. und Raum, 8.

vor Gericht stellte, weil er die gesetzgebende Gewalt nicht mehr besass, sondern dass es die Nationalversammlung war. Allein Ludwig wurde doch wegen des Missbrauchs seiner Souverainetät und folglich als Souverain vor Gericht gestellt, und folglich als solcher verurtheilt und hingerichtet.

Erklärung

der

im Texte und im Register gebrauchten Buchstaben.

L bedeutet Kants Logik.

S. bedeutet: Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften von I. Kant. Herausgegeben von Fr. Th. Rink. Königsberg. 1800. 8.

Die Figuren auf den Kupfertafeln gehören

Fig. 7.	zu	IV. B	Seite	804	
— 10.				794	
— 19.		III. B.		687	IV. B. 787.
— 45.				689	
— 46.				689	
— 47.				690	
— 48.				695	
— 49.				697, 701	
— 50.				698	
— 51.				702	
— 52.				705	
— 53.				706	
— 54.		IV. B.		61	
— 55.				64	
— 56.				397	
— 57.				573	
— 58.				808	
— 59.				801 f.	
— 60.				802	
— 61.				778	
— 62.				781	
— 63.				783	
— 64.				829 *)	

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften

zu gebrauchen.

A.	W.
. 3,	. 520. 522.
. 122,	. 245. f.
. 135,	. 308.
. 154,	. 306.
. 160,	. 383.
. 194,	. 633.
. 195,	. 634.
. 196,	. 634.
. 198,	. 633,
. 208,	. 311.
. 210,	. 383.
. 211, f.	. 384.
. 212,	. 384.
. 213,	. 385.
. 213, f.	. 386.
. 216,	. 384. 386.
B. II.	**W.**
. 575,	. 44.
. 576,	. 43.
C.	**W.**
. xiv, f.	. 263. 265.
. xv, ff.	. 267. ff.
. xviii, ff.	. 271.
. xxii, ff.	. 274.
. xxiv, ff.	. 277.
. xxxiv,	. 277.
. I. A. V. 2,	. 265. 267.
. . . . 15, *)	. 292.
. 3, f.	. 287.

C.	W.
. 7, ff.	. 364. 405.
. 8,	. 405.
. 10,	. 682.
. 11,	. 684.
. 12,	. 685.
. 1 A. 14.	. 274.
. 14,	. 133.
. 17,	. 425.
. 18,	. 266.
. 21, *)	. 424.
. 34,	. 58.
. 44,	. 771. 868.
. 45,	. 772.
. 46,	. 388.
. 52,	. 868.
. 53,	. 867.
. 64,	. 451. b.
. 74, ff.	. 18. 21.
. 75,	. 19.
. 76,	. 16. 19.
. 79, f.	. 20. 22. 353. f.
. 81,	. 22.
. 82,	. 251. 255.
. 83,	. 106. *) 257.
. 87, f.	. 25. 27.
. 89,	. 28.
. 90,	. 28.
. 91,	. 28.
. 92,	. 28.
. 97,	. 858.

C.	W.
. 100,	. 324. 437.
. 101,	. 324. 349.
. 104, f.	. 328. 441. 861.
. 106,	. 6. 327. 440. 734. 860.
. 111,	. 6.
. 123,	. 451. b.
. 127, f.	. 445. *)
. 136, *)	. 770.
. 165,	. 394. 400.
. 168,	. 438.
. 169, f.	. 438.
. 170, f.	. 29 f.
. 171,	. 30.
. 173,	. 629.
. 174,	. 31.
. 182,	. 738.
. 184,	. 332. 441.
. 186,	. 442.
. 193,	. 31.
. 199,	. 162. 166.
. 200,	. 165.
. 201, *)	. 166.
. 207, f.	. 736.
. 209,	. 859.
. 211,	. 11.
. 213,	. 862.
. 214,	. 854. 863.
. 215, f.	. 865.
. 217,	. 866 735.
. 218,	. 735.
. 219,	. 388.
. 221,	. 39 166.
. 232,	. 458.
. 242,	. 867.
. 263,	. 395.
. 266,	. 315. ff. 318. 422.
. 267, f.	. 334.
. 268, f.	. 337.
. 269, f.	. 338.
. 279,	. 457.
. 280,	. 421.
. 281,	. 11. 39. 458. 459.
. 282,	. 341. 459.

C.	W.
. 284, f.	. 342.
. 285, f.	. 320. 664.
. 286,	. 322.
. 287,	. 341. 664.
. 300,	. 739. 859.
. 302,	. 326. 336. 439.
. 307,	. 448.
. 308, f.	. 449.
. 311,	. 451.
. 312,	. 451.
. 317,	. 91,
. 322,	. 90. 105. 107. 129.
. 324, f.	. 501.
. 326, f.	. 15.
. 342,	. 450. *) 452.
. 343,	. 450. *) 451.
. 344,	. 450. f.
. 345,	. 452.
. 348,	. 334.
. 1 A 365, f.	. 525.
. 366,	. 674.
. 1 A. 369,	. 856.
. . . 371,	. 857.
. . . 372,	. 857.
. 370,	. 620.
. 371,	. 621. 623.
. 372, ff.	. 626.
. 374,	. 628.
. 376,	. 517.
. 1 A. 379,	. 633.
. . . 380,	. 633.
. . . 381, f.	. 443.
. . . 383,	. 526.
. 387,	. 724.
. 388,	. 72[illegible].
. 391,	. 726. f.
. 395,	. 726.
. 397, f.	. 506.
. 399,	. 505. f.
. 400,	. 727.
. 401,	. 128.
. 409,	. 507.
. 410,	. 509.
. 412,	. 510.
. 416, ff.	. 510.

C.		W.
. 418,	f.	. 511.
. 419,		. 511.
. 420,	f.	. 512.
. 421,		. 512. f.
. 423,		. 513.
. 424,	ff.	. 514.
. 425,		. 493.
. 443,		. 416.
. 446,	f.	. 399. f. 416.
. 447,		. 402. 443.
. 448,		. 416.
. 451,		. 289.
. 454,	*)	. 261.
. 458,		. 849.
. 459,		. 775. 793. 848.
. 466,		. 773.
. 467,	f.	. 775.
. 470,		. 351.
. 494,		. 630.
. 496,		. 760.
. 497,		. 761.
. 498,		. 761.
. 499,		. 630. 762.
. 500,	ff.	. 632. 763.
. 502,	f.	. 763.
. 503,	f.	. 764.
. 530,		. 461. 465.
. 531,	ff.	. 462. 464. 467.
. 533,		. 468.
. 534,		. 469.
. 535,		. 470.
. 538,		. 714.
. 539,		. 713. 715.
. 548,	f.	. 850.
. 550,		. 850.
. 551,	f.	. 776.
. 552,		. 785.
. 553,	f.	. 785. ff.
. 554,		. 791.
. 562,		. 214.
. 566,	f.	. 216.
. 567,		. 217.
. 568,		. 216.
. 572,		. 412.
. 574,		. 216.
. 577,		. 216.

C.		W.
. 578,		. 217.
. 579,		. 300.
. 580,		. 215.
. 581,		. 217.
. 594,		. 448.
. 606,		. 58. f.
. 607,		. 59. 345.
. 608,	f.	. 60. 346.
. 609,		. 344.
. 611,		. 444.
. 612,		. 445.
. 613,	f.	. 445.
. 614,		. 446.
. 615,		. 446.
. 616,	f.	. 446.
. 617,	f.	. 447.
. 624,	*)	. 334.
. 660,		. 361. f.
. 661,		. 673. 676.
. 665,		. 598. f.
. 682,		. 400.
. 694,		. 167. 170. f. 173.
. 700,		. 728.
. 708,		. 710.
. 711,	f.	. 402.
. 718,	ff.	. 602.
. 736,		. 305.
. 740,		. 134.
. 741,		. 302.
. 742,	f.	. 131. 574. 736.
. 745,		. 139.
. 752,		. 151.
. 759,		. 155.
. 765,		. 304.
. 766,	f.	. 635.
. 767,	f.	. 635.
. 769,	f.	. 636.
. 775,		. 636.
. 782,		. 636.
. 783,		. 637.
. 786,		. 637.
. 788,		. 637.
. 790,	f.	. 637.
. 791,	f.	. 638.
. 819,		. 451. b.

C.	W.
. 828,	. 687.
. 829, f.	. 251.
. 830,	. 421. 515.
. 834,	. 687.
. 836,	. 357. 360.
. 840,	. 174.
. 850,	. 202. 204.
. 865,	. 572.
. 866, f.	. 573. 576.
. 867,	. 576.
. 868,	. 352.
. 869,	. 360.
. 870, ff.	. 263.*) f. 273.*)
. 871,	. 275.
. 872,	. 264.
. 873,	. 278. f. 401.
. 874,	. 278. 402. 593. 728.
. 875, f.	. 280. f.
. 886,	. 93. 282. 594.
. 877,	. 283.
. 878, f.	. 284.
. 880,	. 285.
. 881,	. 286. 617.
. 882,	. 15. 288.
. 883, f.	. 289.
. 884,	. 292.

E.	W.
. 15, ff.	. 707.
. 16, f.	. 708.
. 17,	. 867.
. 24,	. 854.
. 31, f.	. 792.
. 32,	. 778.
. 33,	. 793.
. 57,	. 37.
. 66,	. 807.

F.	W.
. 45,	. 456.
. 47,	. 456.
. 59,	. 406.
. 83, f.	. 502.
. 91,	. 502.
. 94,	. 502.
. 131, ff.	. 228. f.
. 135,	. 230.
. 136,	. 230.
. 137,	. 230.
. 138, ff.	. 231.
. 153,	. 351.
. 154, *)	. 350. f.
. 164,	. 287.

G.	W.
. V. 1, ff.	. 266. 577. 594.
. . 3, ff.	. 279. 353. 581.
. . 5, f.	. 354.
. . 6,	. 357.
. . 7,	. 355. f.
. . 14,	. 243.
. 4,	. 488. 493.
. 8,	. 527. f.
. 9,	. 528.
. 10, f.	. 529.
. 13,	. 4. 530.
. 14,	. 4. 530.
. 15,	. 174. 530.
. 17,	. 530.
. 23,	. 243. 580.
. 25,	. 533.
. 29,	. 383.
. 30, f.	. 580. 657.
. 31,	. 355.
. 32, f.	. 356.
. 35,	. 263. 562.
. 44, *)	. 687.
. 50,	. 452. b.
. 63,	. 313.
. 64,	. 711.
. 65,	. 523. *) 524.
. 67, f.	. 560.
. 75, f.	. 338.
. 76,	. 532
. 77, f.	. 359. 701. f
. 84,	. 174.
. 86,	. 530. *)
. 102,	. 173.
. 124,	. 689.
. 125,	. 688.

K.	W.
. V. iii,	. 693.
. . v,	. 657.
. i,	. 40.
. vii, f.	. 279. 426. 594.
. x,	. 263.
. xi, f.	. 356.
. xv,	. 540.
. xvii,	. 540. f. 544. 557.
. xviii,	. 546.
. xxii,	. 521. 524. f.
. xxv,	. 174.
. xxvi,	. 174. 531.
. xxxiii,	. 201.
. xliv,	. 186, 422.
. xlv,	. 187. f.
. xlvi,	. 188.
. xlvii,	. 189. 543. 557.
. xlviii,	. 213.
. xlix,	. 543. 557. 561.
. li,	. 556. 560.
. lii,	. 190.
. 55,	. 191. f.
. 57,	. 49.
. 58,	. 192.
. 59,	. 193.
. 60, f.	. 194.
. 61, f.	. 185. 194.
. 67, f.	. 200.
. 68, ff.	. 201.
. 74,	. 422.
. 115,	. 378.
. 126,	. 378. 702.
. 144, f.	. 428.
. 155,	. 426.
. 156,	. 427.
. 158,	. 428.
. 161, f.	. 56.
. 176, f.	. 871.
. 177,	. 873.
. 232,	. 411.

L.	W.
. 1,	. 15.
. 2,	. 16.
. 3,	. 16.
. 4, f.	. 16. 19.
. 5,	. 16. 36.
. 6,	. 32.
. 8,	. 19.
. 9, f.	. 19. f.
. 12,	. 35. f.
. 13,	. 36.
. 14, f.	. 32. f.
. 15,	. 34. f.
. 25,	. 174.
. 40, f.	. 517.
. 41, f.	. 518.
. 43, f.	. 518. f.
. 44,	. 519.
. 75,	. 462.
. 76,	. 438.
. 85,	. 247. 249.
. 86,	. 249. 252. 256.
. 87, f.	. 250. 256. 258.
. 88, f.	. 250. 254. 258.
. 89,	. 250. f. 255. 259.
. 90,	. 250. f. 255.
. 91,	. 251.
. 99,	. 202.
. 100, f.	. 203. f.
. 137,	. 684.
. 144,	. 107.
. 145,	. 90.
. 156,	. 108.
. 157,	. 109.
. 160, f.	. 10. 736. 858.
. 169,	. 324.
. 170,	. 325.
. 173,	. 31. 683.
. 182,	. 462.
. 183.	. 482.
. 184,	. 483.
. 189,	. 109.
. 203, f.	. 469.
. 209,	. 720. 723.
. 210,	. 506.
. 211,	. 508.
. 215,	. 305.
. 216,	. 306.
. 219, f.	. 155.

L.	W.
228, f.	303.
229, f.	302. 305.
230,	298. 303.
231,	297. 300. f. 304.

M. I.	W.
10,	264.
13,	685.
14,	133.
15,	134.
19,	425.
20,	266.
52,	770. f.
53,	772.
81,	18.
82,	19.
83,	19.
89,	22.
90,	22.
91,	22.
99,	25. 27.
100.	28.
101,	28.
102,	28.
103,	28.
185,	29.
186,	30.
187,	30.
189,	31.
201,	738. 862.
205,	332.
207,	441.
221,	31.
232,	166.
235,	163.
251,	862.
252,	862.
253,	865.
254,	866.
255,	866.
311,	393.
316,	317.
317,	318.
318,	334.
319,	337.
320,	338.

M. I.	W.
331,	39.
332,	341.
334,	320.
335,	322. 342.
351,	448.
355,	449.
356,	451.
366,	37. 501.
382,	45 .
383,	451.
384,	452.
392,	577.
418.	619.
419,	620.
420,	623.
421,	626.
422,	628.
436,	726.
447, 1.	506.
48,	506.
462,	507.
463,	507.
464,	507.
46 ,	509.
466,	510,
468,	510.
469,	511.
470,	511.
471,	512.
472,	512.
473,	513.
474,	513.
475,	514.
495,	416.
500,	416.
507,	630.
513,	849.
517,	848.
519,	630.
526,	773.
528,	775.
530,	630.
540,	631.
559,	630.
564,	760.
565,	760

M. I.	W.	
. 566.	. 760.	
. 567.	. 761.	
. 568.	. 761.	
. 569.	. 762.	
. 570.	. 630.	
. 571,	. 632.	
. 572,	. 763.	
. 573,	. 763.	
. 574,	. 764.	
. 609,	. 465.	
. 610,	. 404.	
. 611,	. 407.	
. 612,	. 467.	
. 613,	. 468.	
. 614,	. 469.	
. 615,	. 470.	
. 618,	. 714.	
. 619,	. 714.	
. 637,	. 776.	
. 638,	. 785.	
. 640,	. 787.	
. 641,	. 785.	
. 650,	. 214.	
. 653,	. 216.	
. 654,	. 47.	
. 655,	. 216.	
. 662,	. 216.	
. 666.	. 216.	
. 667,	. 217.	
. 702,	. 345.	
. 704,	. 346.	
. 705,	. 346.	
. 706,	. 344.	
. 708,	. 444.	
. 709,	. 445.	
. 710,	. 445.	
. 711,	. 445.	633.
. 712,	. 446.	
. 714,	. 446.	
. 715,	. 446.	
. 716,	. 446.	
. 717,	. 447.	
. 718,	. 634.	
. 780,	. 599.	
. 818,	. 170.	
. 819,	. 171.	

M. I.	W.	
. 820,	. 173.	
. 859,	. 302.	
. 862,	. 131.	
. 865,	. 139.	
. 876,	. 155.	
. 883,	. 635.	
. 885,	. 635.	
. 889,	. 636.	
. 895,	. 636.	
. 902,	. 636.	
. 903,	. 636.	
. 904,	. 637.	
. 907,	. 637.	
. 910,	. 637.	
. 912,	. 637.	
. 913,	. 638.	
. 972,	. 174.	
. 987,	. 204.	
. 1009,	. 576.	
. 1010,	. 576.	
. 1011,	. 352.	
. 1016,	. 263.	*)
. 1017,	. 279,	
. 1021,	. 280.	
. 1022,	. 281.	
. 1023,	. 282.	
. 1024,	. 283.	
. 1025,	. 284.	
. 1026,	. 284.	
. 1028,	. 285.	
. 1029,	. 285.	
. 1030,	. 286.	
. 1031,	. 15.	288.
. 1032,	. 289.	
. 1033,	. 292.	

M. II.	W.
. 1,	. 577.
. 4,	. 581.
. 5,	. 279.
. 6,	. 354.
. 7,	. 354.
. 8,	. 355.
. 9,	. 356,
. 19,	. 493.
. 22,	. 527.

M. II.		W.		M. II.		W.	
23,		528.		397,		691.	
24,		528.		398,		692.	
25,		529.		418,	*)	709.	
26,		531.		429,		739.	
27,		529.		515,		433.	
28,		530.		516,		436.	
30,		531.		517,		437.	
31,		531.		569,		48.	
36,		580.		645,		244.	
37,		533.		652,		220.	
38,		533.		713,	f.	45.	613.
42,		580.		714,		614.	
43,		580.		715,	b.	46.	54.
44,		355.		720,		381.	
45,		356.		721,		54.	
46,		356.		725,		382.	
84,		524.		809,		488.	
102,		532.		810,		488.	
105,		702.		811,		489.	
106,		359.		812,		490.	
163,		346.		813,		489.	
164,		347.		814,		490.	
166,		347.		815,		491.	
221,		408.		816,		491.	
222,		408.		817,		492.	
223,		409.		818,		493.	
224,		409.		821,		169.	
242,		869.		825,		704.	
245,	ff.	227.		763,		602.	
278,		532.		864,		601.	
288,		522.		865,		602.	
290,		524.		866,		602.	
301,		184.		867,		603.	
339,		670.		868,		604.	
350,		671.		869,		604.	
351,		671.		870,		605.	
352,		673.		871,		606.	
354,		675.		872,		607.	
368,		306.		873,		608.	
369,		294.		906,		454.	
370,		295.		932,		599.	
379,		297.		933.		599.	
385,		688.	f.	934,		600.	
394,		689.		935,		608.	
395,		690.		936,		609.	
396,		691.		938,		609.	

M. II.	W.
. 939,	. 609.
. 940,	. 610.
. 941,	. 611.
. 942,	. 611.
. 958,	. 370.
. 959,	. 371.
. 960,	. 371.
. 961,	. 372.
. 962,	. 373.
. 963,	. 374.
. 964,	. 373.
. 965,	. 374.
. 966,	. 375.
. 967,	. 376,
. 968,	. 376.
. 969,	. 377.
. 970,	. 377.
. 971,	. 77.
. 982,	. 211.
. 995,	. 414.

N.	W.
. I,	. 423
. III,	. 400.
. IV, f.	. 400. 418. 424. 591.
. V,	. 157. 424.
. VI,	. 157. 417. 424. f.
. VII, f.	. 130. 425. 573.
. VIII,	. 93. 156.
. IX,	. 157. f. 280. 336.
. X, f.	. 158. 593.
. XI,	. 426. 727.
. XIII,	. 93. 274.
. XV,	. 159.
. XVIII,	. 93.
. XX,	. 589.
. XXI,	. 176. 569.
. XXIII,	. 855.
. 1,	. 836.
. 2, f.	. 126. 837.
. 5,	. 501.
. 32,	. 94. f. 177.
. 35,	. 95.
. 38,	. 96.
. 39,	. 96. f.
. 40,	. 47. 103.
. 45. f.	. 788.
. 47, ff.	. 789.
. 49, ff.	. 790.
. 56,	. 130.
. 57,	. 130.
. 82, f.	. 828.
. 84, f.	. 831.
. 105,	. 832.
. 106,	. 111. 177.
. 108,	. 113.
. 109,	. 114.
. 112, f.	, 72.
. 113, f.	. 115.
. 114, f.	. 116.
. 117, ff.	. 119.
. 138,	. 126. 317.
. 154, ff.	. 833.
. 156, ff.	. 834.
. 157, f.	. 834.

P.	W.
. 3,	. 346.
. 4,	. 346. f. 453. b.
. 5, f.	. 347.
. 7,	. 347.
. 16, *)	. 42.
. 17, *)	. 44.
. 21, *)	. 534.
. 22, *)	. 667. 674. 676.
. 35,	. 452.
. 39,	. 716.
. 73,	. 449.
. 74,	. 408.
. 75, f.	. 393. 408. f.
. 77,	. 409.
. 78, f.	. 689.
. 85,	. 453. b.
. 98, f.	. 451. b. 869.
. 111,	, 174.
. 116,	. 538.
. 123,	. 174.
. 124, f.	. 768.
. 125, f.	. 273.
. 131,	. 515.

P.	W.
. 133,	. 516.
. 135,	. 3.
. 140,	. 452. b.
. 143	. 532.
. 147,	. 5.
. 151,	. 531.
. 155,	. 521.
. 156, f.	. 522. 524.
. 157,	. 528.
. 172,	. 182.
. 173,	. 182. 184.
. 196,	. 695.
. 207,	. 453. b.
. 216,	. 675.
. 219, f.	. 669.
. 220, ff.	. 668. 670.
. 221,	. 716.
. 234,	. 695.
. 238, f.	. 671.
. 239,	. 673.
. 241,	. 675.
. 252,	. 594.
. 269, f.	. 293. f. 306.
. 271, f.	. 295.
. 285, ff.	. 297.

Pr.	W.
. 3,	. 717.
. 4,	. 274.
. 6,	. 717.
. 9,	. 719.
. 15, f.	. 718.
. 16, f.	. 719.
. 20, ff.	. 719.
. 23. f.	. 264.
. 24,	. 593. 727.
. 27, f.	. 133. 758.
. 28,	. 134.
. 36,	. 266.
. 53, f.	. 792.
. 54, ff.	. 793.
. 55,	. 800.
. 56, ff.	. 807. 809.
. 58,	. 811. f.
. 59, ff.	. 820.
. 62, f.	. 821.
. 71,	. 393,
. 73,	. 393.
. 74,	. 393.
. 75,	. 394.
. 91, f.	. 739.
. 107,	. 452.
. 110,	. 394.
. 111,	. 395. 401.
. 112,	. 395.
. 113,	. 396.
. 119,	. 350.
. 122,	. 510.
. 123,	. 91. 682.
. 125,	. 412.
. 133.	. 448.
. 185, f.	. 76.
. 197,	. 33.

R.	W.
. v, ff.	. 365.
. ix, ff.	. 370.
. 3,	. 228.
. 4, f.	. 228. 230.
. 5, f.	. 218. 228.
. 6, ff.	. 403.
. 7,	. 173. 192.*) 73.
. 8,	. 403.
. 9, *) f.	. 659.
. 10, *)	. 660.
. 11, *)	. 661. 663.
. 12, f.	. 218.
. 16,	. 181.
. 19,	. 691. *) f.
. 23, f.	. 221. f.
. 26, f.	. 219.
. 58, *)	. 678. 680.
. 73,	. 212.
. 117,	. 455.
. 118,	. 502.
. 120,	. 411.
. 127,	. 424.
. 128,	. 429. f.
. 131,	. 428.
. 134, f.	. 430.
. 152,	. 703.
. 156,	. 502.

R.	W.
. 231,	. 768.
. 232,	. 768.
. 247,	. 455.
. 266,	. 406.
. 281,	. 410.
. 295,	. 456. f.

S.	W.
. 72,	. 813.
. 73, f.	. 816.
. 74, ff.	. 818.
. 76, f.	. 819.
. 77, f.	. 809. ff.
. 79, f.	. 812. 814.

S. I.	W.
. 303, f.	. 307.

S. II.	W.
. 62, ff.	. 461. 472. 474. 476.
. 67, ff.	. 478.
. 69, f.	. 479.
. 70. f.	. 479.
. 71, f.	. 480.
. 72,	. 55.
. 75,	. 44.
. 95, f.	. 481.
. 96,	. 481.
. 113,	. 685.
. 114, ff.	. 252. f. 257. 259.
. 115,	. 254.
. 131,	. 446.
. 167, f.	. 50.
. 168, f.	. 335.
. 169, f.	. 336.
. 175,	. 443.
. 183,	. 463.
. 387,	. 129.
. 468, ff.	. 275.
. 471, ff.	. 275.

S. III.	W.
. §. 1, *)	. 151.
. . 3,	. 448.
. . 8,	. 272. 278. 280.

S. III.	W.
. 65, ff.	. 742.
. 67,	. 232.
. 68,	. 232. f.
. 69, ff.	. 234.
. 71, ff.	. 745.
. 75, ff.	. 747.
. 76, *)	. 418.
. 78, ff.	. 748.
. 80, ff.	. 750.
. 83, ff.	. 751.
. 86, ff.	. 752. ff.
. 88, f.	. 755.
. 89, f.	. 755.
. 133, f.	. 223.
. 135, f.	. 223.
. 136, f.	. 224.
. 137,	. 224.
. 143, f.	. 225.
. 150, ff.	. 226.
. 153, ff.	. 227.
. 157, ff.	. 227.
. 161, f.	. 318.
. 278,	. 494.
. 280, f.	. 495.
. 281, f.	. 497.
. 282, ff.	. 498.
. 234,	. 499.
. 290.	. 499,
. 292, f.	. 205.
. 294,	. 499,
. 295,	. 455.
. 339,	. 279. 594.
. 345, ff.	. 420.
. 347, f.	. 756.
. 348, f.	. 234.
. 349, f.	. 235.
. 350,	. 235. 756.
. 351,	. 756.
. 352,	. 236. 757.
. 356, ff.	. 238.
. 358,	. 492. *)
. 362, ff.	. 238
. 364,	. 239.
. 368, f.	. 240.
. 370, ff.	. 241.
. 374, f.	. 242.

S. III.	W.
. 375, f.	. 242. 742.
. 419, ff.	. 693. f.
. 425, ff.	. 694.
. 432, ff.	. 697.
. 446, ff.	. 697.
. 448,	. 698.
. 460, ff.	. 700.
. 479, ff.	. 700.
. 483, ff.	. 701.
. 504, *)	. 404.
. 546, f.	. 242.
. 548,	. 233. *) 744.
. 549,	. 233.
. 551,	. 239. *)
. 552, f.	. 237.
. 558,	. 239. *)
. 564, f.	. 489.
. 566,	. 494.

S. IV.	W.
. 3, f.	. 582.
. 5, f.	. 584.
. 7, f.	. 585.
. 9, ff.	. 585.
. 11, f.	. 586.
. 12, ff.	. 586. ff.
. 13, *)	. 677.
. 15, ff.	. 675.
. 18, ff.	. 589.

T.	W.
. III,	. 263. 578.
. IV, *)	. 578.
. V,	. 356.
. 3,	. 532.
. 6,	. 334.
. 20, f.	. 542.
. 26, f.	. 562.
. 28, ff.	. 545.
. 35, ff.	. 44. 564. f.
. 36,	. 566.
. 39,	. 5.
. 41,	. 6. 567.
. 45,	. 546.
. 46,	. 532.

T.	W.
. 48,	. 542.
. 54,	. 568.
. 55,	. 542.
. 56,	. 301.
. 57,	. 299. 302.
. 63, f.	. 550.
. 64,	. 541. 551.
. 65,	. 212. f. 552.
. 66,	. 555. 558.
. 67,	. 406. 555.
. 68, f.	. 555. f.
. 72,	. 562.
. 73,	. 553.
. 79,	. 45.
. 85,	. 213. 553.
. 91, *)	. 542. 564.
. 92,	. 3.
. 96,	. 566.
. 106, f.	. 559.
. 108, f.	. 559.
. 110,	. 421.
. 113,	. 561.
. 114,	. 561.
. 116, f.	. 392. 547. 557. 560.
. 117, f.	. 549.
. 118,	. 3. f. 547.
. 119,	. 329. 546. 557. 560. 570.
. 120, f.	. 309. 571.
. 122,	. 572.
. 129, f.	. 312. f.
. 133, f.	. 311. 732.
. 134,	. 733.
. 140,	. 524.
. 145, f.	. 390.
. 146,	. 391.
. 158,	. 572.
. 159,	. 247.
. 164, f.	. 297. 300. f. 305.
. 165,	. 203.
. 166,	. 300. f,
. 171,	. 531.
. 181,	. 559.
. 213,	. 532.

U.	W.
. v,	. 688.
. vi,	. 274.
. viii,	. 37.
. xi,	. 415. 577.
. xii,	. 333. 355. 441. 447. 689.
. xiii, f.	. 690. f.
. xiv, f.	. 690. f.
. xv,	. 692.
. xvi,	. 355.
. xxi,	. 415. 707.
. xxix,	. 709.
. xlii,	. 739.
. xliii,	. 40.
. 13,	. 314.
. 56, f.	. 433.
. 57, ff.	. 436.
. 59, ff.	. 437.
. 100,	. 389.
. 102,	. 48.
. 104,	. 49.
. 116,	. 1.
. 126,	. 309.
. 127,	. 310.
. 138, f.	. 389.
. 139,	. 390.
. 157,	. 128.
. 158,	. 244. f.
. 159,	. 245.
. 160,	. 246.
. 163,	. 220.
. 180,	. 516.
. 185,	. 390.
. 201,	. 56.
. 202,	. 56.
. 205,	. 633.
. 207, f.	. 46. 52.
. 208, ff.	. 53.
. 209,	. 46.
. 210,	. 54.
. 211,	. 379.
. 215,	. 634.
. 220,	. 381.
. 222,	. 54.
. 224,	. 382.
. 225, f.	. 382.

U.	W.
. 263,	. 383.
. 267, f.	. 400.
. 290,	. 713.
. 291,	. 488.
. 292, f.	. 488.
. 293, f.	. 489.
. 294.	. 490.
. 295, f.	. 489. 491.
. 296,	. 491.
. 297,	. 492.
. 298,	. 493.
. 300,	. 169.
. 304, f.	. 704. 706.
. 308,	. 401.
. 322,	. 856.
. 324, f.	. 181.
. 330,	. 867.
. 333, f.	. 602.
. 334,	. 601.
. 335,	. 602.
. 336,	. 603.
. 337,	. 604.
. 339,	. 604.
. 340, ff.	. 606.
. 342, f.	. 607.
. 346,	. 184.
. 373,	. 504.
. 375,	. 454. 686.
. 377,	. 310.
. 385, *)	. 418.
. 397,	. 401.
. 400, f.	. 599. f.
. 401, f.	. 600.
. 402, f.	. 609.
. 404, f.	. 609.
. 405,	. 505.
. 406, ff.	. 610.
. 407, ff.	. 611. 613.
. 409,	. 611.
. 410,	. 611.
. 420, f.	. 365.
. 425,	. 370.
. 426, f.	. 371.
. 427,	. 371.
. 429, ff.	. 372. 810.
. 431, f.	. 373.

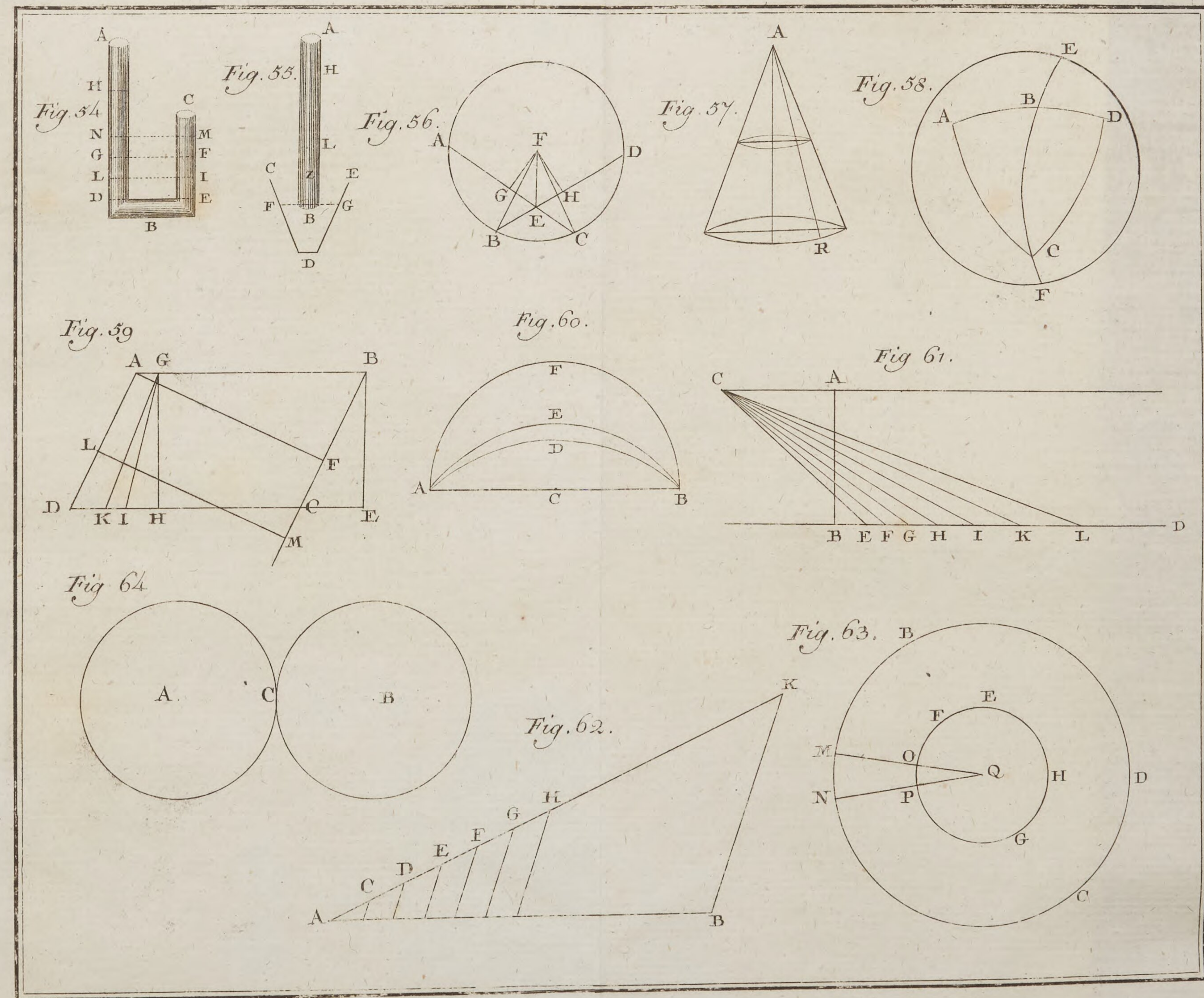
U.	W.
. 432,	. 373.
. 433, f.	. 374.
. 434,	. 375.
. 435,	. 376.
. 436,	. 868.
. 438,	. 376.
. 439,	. 377.
. 440, ff.	. 377.
. 442,	. 77.
. 443,	. 672.
. 454, ff.	. 204. 211.
. 455,	. 205.
. 463,	. 205.
. 465,	. 270.
. 470,	. 414.
. 473,	. 415.
. 475,	. 632.
. 482,	. 611.

Z.	W.
. 71,	. 638.
. 76, ff.	. 357. 638. f. 650. f.
. 79, f.	. 651.
. 80, ff.	. 652.
. 82,	. 652.
. 83, f.	. 652.
. 87, ff.	. 653.
. 89, f.	. 654.
. 90, ff.	. 655.
. 94,	. 693.
. 95, f.	. 656.
. 96, f.	. 643.
. 98, ff.	. 645.
. 103.	. 645.
. 104, f.	. 645.
. 105, f.	. 646.
. 106, f.	. 646.
. 107,	. 647.
. 108, ff.	. 638. 649.
. 109,	. 541.560.641.*)
. 110, f.	. 649.

Anm. Da man ſich beim Abdruck dieſes Werkes bei dem Anfang jeder zweiten Abtheilung in der Angabe der Seitenzahlen nach der fortlaufenden Bogenzahl gerichtet hat, bei dieſem Bande aber die Signatur F f aus Verſehen doppelt genommen worden: ſo ſtehen im IV. Bande am Ende der erſten und Anfange der zweiten Abtheilung die Seitenzahlen von 449 bis 453 doppelt; die erſten fünf Seiten der zweiten Abtheilung ſind daher im Regiſter mit b bezeichnet. Dagegen fangen die Seitenzahlen der 2ten Abtheilung des 2ten Bandes mit der des vollen Bogens 513. ſtatt 507., und die der 2ten Abtheil. des 3ten Bandes mit 449. ſtatt 433. an.

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern.

Seite	Zeile		
283	14	v. o.	ſtatt B. lies C.
288	11	v. o.	— Materialiſt l. Naturaliſt.
289	11	v. u.	hinter M. I. fehlt 1032.
293	12	v. u.	vor 269 fehlt P.
318	15	v. o.	hinter M. I. fehlt 317.
394	14	v. o,	ſtatt 759. l. 75.
397	11	v. o.	ſtatt – l. =.
438	2	v. u.	vor 160 fehlt C.
447	1	v. u.	ſtatt ὀν τως l. ὀντως.
463	16	v. u.	hinter S. fehlt IV.
470	16	v. u.	conträren oder muſs unterſtrichen werden.
—	19	v. u.	conträren muſs unterſtrichen werden.
488	2	v. o.	ſt. I. l. II.
510			iſt das Pag. 416 zu leſen 510.
527	11	v. o.	ſt. καδικον l. καθηκον.
568			iſt das Pag. 563 zu leſen 568.
577	2	v. u.	ſt. I. l. II.
637	8	v. o.	ſt. 927 l. 907.
742	12	v. o.	ſt. T. l. S.
760	1	v. u.	ſt. M. I. 496. l. C. 496.
775 *)	1	v. o.	ſt. die l. d. i.
802	5	v, o.	ſt. 50. l. 59.
844 *)	3	v. u.	ſt. nur l. nun.


Fig. 54.
Fig. 55.
Fig. 56.
Fig. 57.
Fig. 58.
Fig. 59
Fig. 60.
Fig 61.
Fig. 62.
Fig. 63.
Fig 64

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mellin, George Samuel Albert,

Encyclopädisches Wörterbuch Der Kritischen Philosophie Oder Versuch Einer Fasslichen und Vollständigen Erklärung Der In Kants Kritischen Und Dogmatischen Schriften Enthaltenen Begriffe und Sätze Mit Nachrichten, Erläuterungen Und Vergleichungen Aus Der Geschichte Der Philosophie Begleitet, Bd.: Bd. 4, Abth. 2 : Mit 1 Kupfer

1802

Coburg, Landesbibliothek -- B II 8
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916242-4